SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Teología moral fundamental

José Román Flecha Andrés



PLAN GENERAL DE LA SERIE

Teología fundamental

3 *Dios, horizonte del hombre,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
5 *Patrología,* R. Trevijano (publicado)
9 *Historia de la Teología,* J. L. Illanes e I. Saranyana (publicado)
14 *Introducción a la Teología,* J. M.ª Rovira Belloso (publicado)
19 *Fenomenología y filosofía de la religión,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
Teología de la revelación y de la fe, A. González Montes

Teología sistemática

1 *Teología del pecado original y de la gracia,* L. F. Ladaria (publicado)
10 *Mariología,* J. C. R. García Paredes (publicado)
16 *La pascua de la creación,* J. L. Ruiz de la Peña (publicado)
18 *Eclesiología,* E. Bueno de la Fuente (publicado)
El misterio del Dios trinitario, S. del Cura
24 *Cristología,* O. González de Cardedal (publicado)
Antropología teológica y fundamental, A. Martínez Sierra

Teología sacramental

2 *Penitencia y Unción de enfermos,* G. Flórez (publicado)
4 *Tratado general de los sacramentos,* R. Arnau García (publicado)
6 *La liturgia de la Iglesia,* J. López Martín (publicado)
11 *Orden y ministerios,* R. Arnau García (publicado)
12 *Matrimonio y familia,* G. Flórez (publicado)
22 *Bautismo y Confirmación,* I. Oñatibia (publicado)
23 *Eucaristía,* D. Borobio (publicado)

Teología moral

8 *Moral fundamental,* J. R. Flecha Andrés (publicado)
15 *Moral socioeconómica,* A. Galindo (publicado)
Moral de la persona, J. R. Flecha Andrés
Moral sociopolítica, R. M.ª Sanz de Diego

Teología pastoral y espiritual

7 *Teología espiritual,* S. Gamarra (publicado)
13 *Teología pastoral,* J. Ramos Guerreira (publicado)
Pastoral catequética, A. Cañizares

Historia y arte

17 *Arqueología cristiana,* J. Álvarez Gómez (publicado)
25 *Historia de la Iglesia.* I: *Antigua,* J. Álvarez Gómez (publicado)
Historia de la Iglesia. II: *Media,* J. Sánchez Herrero
Historia de la Iglesia. III: *Moderna,* J. García Oro
Historia de la Iglesia. IV: *Contemporánea,* J. M.ª Laboa
20 *Historia del arte cristiano,* J. Plazaola (publicado)
21 *Historia de las religiones,* M. Guerra Gómez (publicado)

TEOLOGIA MORAL FUNDAMENTAL

POR

JOSE-ROMAN FLECHA ANDRES

(Reimpresión)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • 2001

Primera edición: noviembre de 1994.
Segunda edición corregida: agosto de 1997.
1.ª reimpresión: noviembre de 1999.
2.ª reimpresión: noviembre de 2001.

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (13-X-1994)

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2001
Depósito legal: M. 33.887-1994
ISBN: 84-7914-151-4
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

Págs.

PARTE SEGUNDA

FUNDAMENTOS CATEGORIALES



PRESENTACION

Parece haber llegado la época de los diccionarios y los manuales. Tras algunos años de tanteos, hoy ya contamos con una serie de excelentes manuales de Teología Moral Fundamental, publicados en las lenguas de nuestro entorno cultural. También en castellano. Varios de ellos serán citados también en esta obra.

Se trata aquí de ofrecer un manual, a la vez completo y escueto. Los once temas estudiados presentan el contenido habitual asignado a este tratado, con frecuentes alusiones a los problemas más debatidos en estos últimos años. El libro está dividido en dos partes. En la primera se presentan las cuestiones de fundamentación de la ética cristiana. Y en la segunda se exponen las categorías básicas que habrán de resultar necesarias en la ética especial.

Precisamente la parte dedicada a la fundamentación de la Moral cristiana ha tenido que ser muy resumida, por razones editoriales. Sus lagunas podrán llenarse acudiendo a un libro anterior, que con el título de *Sed perfectos* trataba de ofrecer una ayuda para la formación permanente. Como en aquella obra, se quisiera subrayar aquí el carácter positivo y esperanzado de la moral cristiana.

La segunda parte tiene en cuenta la situación de los estudiantes de Teología. Sigue una metodología que ofrece los temas estudiados por los manuales clásicos, al tiempo que apela con más frecuencia a los datos de las ciencias humanas, la revelación y la doctrina de la Iglesia y señala nuevas pautas de reflexión que remiten a la vida concreta de nuestro mundo. No faltan algunas consideraciones pastorales y catequéticas.

Partimos de una concepción básica, subrayada por la encíclica *Veritatis splendor:* la que afirma la impensabilidad de un buen esquema moral sin una buena fundamentación antropológica. El deber moral se basa en la verdad última del ser humano. Tal concepción no necesita mucho para ser «bautizada»: la moral cristiana remite necesariamente a la seriedad y el gozo de la nueva realidad cristiana amanecida con la fe en Jesucristo. La vocación moral brota de la iconalidad del que ha sido creado a «imagen de Dios», para reproducir los rasgos del que es icono del Dios invisible. Tanto las normas como el juicio de la conciencia orientan al cristiano hacia el descubrimiento y realización de unos valores que, por ser humanos, han podido ser asumidos e iluminados por el Evangelio.

Evidentemente, un «manual» como éste no puede pretender exponer en toda su amplitud las muchas y serias cuestiones que hoy se debaten en el ámbito de la Teología Moral Fundamental. Sin embargo, la orientación del texto deja entrever amplios campos para la ulterior investigación. Tal recorrido puede ser acompañado con fruto por la bibliografía que aquí se consigna.

Este manual debe mucho de su espíritu a las enseñanzas y aliento de numerosas personas amigas. Es preciso recordar aquí especialmente a los maestros B. Häring, L. Vereecke y R. Koch, así como a los colegas Jesús María Mújica, Angel Galindo y Marciano Vidal. A todos ellos, llegue desde aquí un gesto de gratitud que la palabra apenas puede transmitir.

Resta sólo otra palabra de gratitud para las muchas personas que han apreciado la primera edición de esta obra. Y también para los que no la han encontrado aceptable. Los comentarios de unos y de otros son signos de gracia que ayudan a descubrir el camino de la verdad y de la humildad, que, según Teresa de Jesús, es el mismo.

Salamanca, Pentecostés 1997.

JOSÉ-ROMÁN FLECHA ANDRÉS

BIBLIOGRAFIA

1. DICCIONARIOS

APARICIO, A.-CANALS, J. M. (ed.), *Diccionario Teológico de la vida consagrada,* 2.ª ed. (Madrid 1992).
BARBAGLIO, G.-DIANICH, S. (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología,* 2 vols. (Madrid 1982).
DI BERARDINO, A. (ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* (Salamanca 1991).
BOGAERT, P. M. y otros (ed.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (Barcelona 1993).
BRUGUÈS, J. L., *Dictionnaire de Morale catholique* (Chambray 1991).
CANTO-SPERBER, M. (Dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (París 1996).
COMPAGNONI, F.-PIANA, G.-PRIVITERA, S.-VIDAL, M., *Nuevo Diccionario de Teología Moral* (Madrid 1992).
HORMANN, K., *Diccionario de moral cristiana* (Barcelona 1975).
MACQUARRIE, J. - CHILDRESS, J., *A New Dictionary of Christian Ethics* (Londres 1983).
METZEG, B. M.-COOGAN, M. D. (ed.), *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford 1993).
ROSSI, L.-VALSECCHI, A., *Diccionario enciclopédico de Teología Moral,* 2.ª ed. (Madrid 1978).
ROTTER, H.-VIRT, G. (ed.), *Nuevo Diccionario de Moral Cristiana* (Barcelona 1993).
VIDAL, M., *Diccionario de ética teológica* (Estella 1991).
— (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Madrid 1992).

2. MANUALES

AUBERT, J. M., *Compendio de la moral católica* (Valencia 1989).
BOCKLE, *Moral Fundamental* (Madrid 1980).
CAFARRA, C., *Vida en Cristo* (Pamplona 1988).
CAPONE, D., *Introduzione alla Teologia morale,* 2 vols. (Brescia 1972-1973).
CODINA, V., *De la modernidad a la solidaridad. Seguir a Jesús hoy* (Lima 1984).
CURRAN, CH.E., *Directions in Fundamental Moral Theology* (Notre Dame 1985).
DEMMER, K., *Denken und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral* (Friburgo-París 1985).

— *Christi vestigia sequentes. Appunti di Teologia Morale Fondamentale* (Roma, PUG, 1988).
— *Introducción a la Teología Moral* (Estella 1994).
FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral. I. Moral Fundamental* (Burgos 1992).
FLECHA, J. R., *Sed perfectos. Notas de moral fundamental* (Madrid 1992).
FRIGATO, S., *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di Teologia Morale Fondamentale* (Leumann, Turín 1994).
FUCHS, J., *Theologia moralis generalis* (Roma, PUG, 1966-1967).
— *Sussidi per lo studio della Teologia Morale Fondamentale* (Roma, PUG 1980).
— *Essere del Signore. Un corso di Teologia Morale Fondamentale* (Roma, PUG, 1981).
GARCÍA DE HARO, R., *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental* (Pamplona 1992).
GOFFI, T.-PIANA, G. (ed.), *Corso di Morale. 1. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale* (Brescia 1989).
GRISEZ, G., *The Way of the Lord Jesus. I. Christian Moral Principles* (Chicago 1984).
GÜNTHOR, A., *Chiamata e risposta. Una nuova Teologia Morale. I. Morale Generale* (Roma 1976).
HÄRING, B., *La ley de Cristo. I. Principios fundamentales,* 7.ª ed. (Barcelona 1973).
— *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares. I. Los fundamentos* (Barcelona 1981).
HERTZ, A.-KORFF, W.-RENDTORFF, T.-RINGELING, H. (ed.), *Handbuch der Christlichen Ethik. 1. Bestandsaufnahme und Grundlagenfragen* (Friburgo-Basilea-Viena 1993).
HORTELANO, A., *Problemas actuales de moral. I. Introducción a la teología moral. La conciencia moral* (Salamanca 1979).
KOL, A. VAN, *Theologia moralis,* 2 vols. (Barcelona 1968).
LÓPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la ética cristiana* (Madrid 1991).
MAUSBACH, J.-ERMECKE, G., *Teología moral católica. I. Moral general* (Pamplona 1971).
MIFSUD, T., *Moral de discernimiento. I. Hacia una moral liberadora. Ensayo de una teología moral fundamental desde América Latina* (Santiago de Chile 1984).
PESHKE, K. H., *Etica cristiana. Teologia morale alla luce del Vaticano II,* 2 vols. (Roma 1985-1986).
RINCÓN, R.-MORA, G.-LÓPEZ AZPITARTE, E., *Praxis cristiana. I. Fundamentación,* 3.ª ed. (Madrid 1980).
ROYO MARÍN, A., *Teología moral para seglares. I. Moral fundamental y especial,* 3.ª ed. (Madrid 1964).
SÁNCHEZ GARCÍA, U., *La opción del cristiano. I. La madurez en Cristo. Teología Moral Fundamental,* 2.ª ed. (Madrid 1990).
VIDAL, M., *Moral de actitudes. I. Moral Fundamental,* 6.ª ed. (Madrid 1990).
VIGO, A. DEL, *Teología moral fundamental* (Burgos, s.f.).
WEBER, H., *Teología moral general. Exigencias y respuestas* (Barcelona 1994).
WHITE, R. E. O., *Christian Ethics* (Macon, GA 1994).

3. OBRAS GENERALES

ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?* (Roma 1996).
ANGELINI, G.-VALSECCHI, A., *Disegno storico della Teologia Morale* (Bolonia 1972).
BENNÀSAR, B., *Pensar y vivir moralmente* (Santander 1988).
BENZO, M., *Moral para universitarios* (Madrid 1967).
BOROBIO, D., *Reconciliación penitencial* (Bilbao 1990).
BOULTON, W. G. - KENNEDY, TH. D. - VERHEY, A. (eds.), *From Christ to the World. Introductory Readings in Christian Ethics* (Grand Rapids 1994).
CALVO, Q., *El espíritu de la moral cristiana* (Estella 1987).
CAPONE, D., *L'uomo è persona in Cristo. Introduzione antropologica alla teologia morale* (Bolonia 1973).
CAPRIOLI, A.-VACCARO, L. (ed.), *Diritto, Morale e consenso sociale* (Brescia 1989).
COLLINS, R. F., *Christian Morality. Biblical Foundations* (Notre Dame 1986).
COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reconciliación y la penitencia* (Madrid 1984).
CURRAN, CH. E., *Catholic Moral Theology in Dialogue* (Notre Dame-Londres 1976) (ed. orig. 1972).
— *The Church and Morality, An Ecumenical and Catholic Approach* (Minneapolis 1993).
CURRAN, CH. E.-MCCORMICK, R. A., *The Distinctiveness of Christian Ethics:* Readings in Moral Theology, 2 (Nueva York 1980).
DEMMER, K., *Gottes Anspruch denken* (Friburgo-Viena 1993).
DÍAZ, C., *Contra Prometeo* (Madrid 1980).
DORÉ, J. (ed.), *Ethique, Religion et Foi* (París 1985).
DUNPHY, W. (ed.), *The New Morality. Continuity and Discontinuity* (Nueva York 1967).
ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J. (eds.), *Mysterium Liberationis,* 2 vols. (Madrid 1990).
FLECHA, J. R., *Actitudes y comportamiento cristiano* (Madrid 1983).
FLÓREZ GARCÍA, G., *La reconciliación con Dios* (Madrid 1971).
— *Penitencia y unción de enfermos* (Madrid 1993).
FUCHS, J., *La moral y la teología moral posconciliar* (Barcelona 1969).
— *Esiste una morale cristiana?* (Roma-Brescia 1970).
— *Christian Morality: The Word Becomes Flesh* (Dublin-Washington 1987).
— *Ricercando la verità morale* (Cinisello Balsamo, Milán 1996).
GALINDO, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Etica religiosa en diálogo con la ética civil* (Salamanca 1993).
GALLAGHER, J. A., *Time Past, Time Present. An Historical Study of Catholic Moral Theology* (Mahwah, NJ 1990).
GARCÍA DE HARO, R., *Cuestiones fundamentales de Teología Moral* (Pamplona 1980).
GÓMEZ MIER, V., *La refundación de la moral católica* (Estella 1995).
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Etica y religión* (Madrid 1977).
GRELOT, P., *Problèmes de morale fondamentale* (París 1982).

GUNTHOR, A., *La moral de situación* (Madrid 1971).
HAMEL, R. P.-HIMES, K. R. (ed.), *Introduction to Christian Ethics. A Reader* (Mahwah, NJ 1989).
HARVEY, A. E., *Strenuous Commands. The Ethic of Jesus* (Londres 1990).
HARVEY, N. P., *Morals and the Meaning of Jesus* (Cleveland 1993).
HIGUERA, G., *Actitudes morales fundamentales* (Santander 1987).
ILLANES, J. L. (ed.), *Etica y Teología ante la crisis contemporánea* (Pamplona 1980).
KELLY, K. T., *New Directions in Moral Theology. The Challenge of Being Human* (Londres-Nueva York 1992).
LARRAÑETA, R., *Una moral de felicidad* (Salamanca 1979).
— *La preocupación ética* (Salamanca 1986).
LE SENNE, R., *Tratado de moral general* (Madrid 1973).
LORENZETTI, L. (ed.), *Il magistero morale: compiti e limiti* (Bolonia 1973).
MAGUIRE, D. C., *The Moral Core of Judaism and Christianity* (Minneapolis 1993).
MAHONEY, J., *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition* (Oxford 1990).
MEEKS, W. A., *El mundo moral de los primeros cristianos* (Bilbao 1992).
MELINA, L., *Moral: entre la crisis y la renovación* (Barcelona 1996).
MERSCH, E., *Morale et Corps Mystique,* 4.ª ed. (Brujas 1955).
MIETH, D. (De.), *La Teología Moral en fuera de juego* (Barcelona 1996).
MOHR, R., *La ética cristiana a la luz de la etnología* (Madrid 1962).
MORENO REJÓN, F., *Teología moral desde los pobres. Planteamientos morales de la teología latinoamericana* (Madrid 1986).
MOSER, A.-LEERS, B., *Teología moral: conflictos y alternativas* (Madrid 1987).
O'CONNELL, T. E., *Principles for a Catholic Morality* (Nueva York 1990).
OSSOWSKA, M., *Para una sociología de la moral* (Estella 1974).
PINCKAERS, S. TH., *El Evangelio y la Moral* (Barcelona 1992).
POUPARD, P., *La morale cristiana nel mondo. Indagine del Secretariato per i non credenti* (Casale Monferrato 1987) (orig. francés 1985).
RAMSEY, P., *Basic Christian Ethics* (Louisville, KY 1993) (orig. 1950).
RASMUSSEN, L. L., *Moral Fragments and Moral Community* (Minneapolis 1993).
REDING, M., *Estructura de la existencia cristiana* (Madrid 1961).
RÉMY, P., *Foi chrétienne et morale* (París 1973).
RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre* (París 1990).
ROSMINI, A., *Principles of Ethics* (Durham 1988).
— *Anthropology as an Aid to Moral Science* (Durham 1991).
DU ROY, O., *La réciprocité. Essai de morale fondamentale* (París 1970).
RUBIO, M. (ed.), *Modernidad y etica cristiana* (Madrid 1981).
— (ed.), *Perspectivas de Moral Bíblica* (Madrid 1984).
SÁNCHEZ, U., *Moral conflictiva. Entre la creatividad, el riesgo y la comunión* (Salamanca 1991).
SAVATER, F., *Etica como amor propio,* 3.ª ed. (Madrid 1992).
SCHÜLLER, B., *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale* (Cinisello Balsamo, Milán 1997; ed. alemana 1987).

SIMÓN, R., *Moral. Curso de filosofía tomista* (Barcelona 1968).
STIVERS, R. L. (ed.), *Christian Ethics. A Case Method Approach* (Maryknoll 1989).
TREMBLAY, R., *Cristo e la Morale in alcuni documenti del Magistero* (Roma 1996).
TREMBLAY, R.-BILLY, D. J., *Historia: memoria futuri. Mélanges Louis Vereecke* (Roma 1991).
VEREECKE, L., *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphose de Liguori* (Roma 1986).
VV.AA., *L'éthique chrétienne face au défi de la morale séculière* (Louvain-la-Neuve 1983).
VV.AA., *La moral al servicio del pueblo* (Madrid 1983).
VV.AA., *Il problema del nuovo nella teologia morale* (Roma 1986).
WOLBERT, W., *Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie* (Friburgo-Viena 1992).

4. CATEGORIAS MORALES FUNDAMENTALES

ALFARO, J., *Esistenza cristiana* (Roma 1987).
ARNAIZ, J. M., *Antropología del obrar humano* (Santiago de Chile 1984).
AUBERT, J. M., *Ley de Dios, leyes de los hombres* (Barcelona 1969).
BÖCKLE, F., *¿Ley o conciencia? Un dilema decisivo para la moral de nuestro tiempo* (Barcelona 1970).
— *Hacia una conciencia cristiana* (Estella 1973).
CAPRIOLI, A.-VACCARO, L. (ed), *Le virtù morali* (Varese 1987).
CASTIAU, C., *Péché collectif et responsabilité* (Bruselas 1986).
COPPIETERS DE GIBSON, D., *La loi dans l'éthique chrétienne* (Bruselas 1981).
CURRAN, CH. y otros, *¿Principios absolutos en teología moral?* (Santander 1970).
— *A New Look at Christian Morality* (Notre Dame 1970).
DELHAYE, PH., *La conciencia moral del cristiano* (Barcelona 1969).
DONNELLY, J.-LYONS, L. (eds.), *Conscience* (Staten Island, NY. 1973).
DONVAL, A., *La moral cambia* (Santander 1977).
FABRO, C., *El pecado en la filosofía moderna* (Madrid 1963).
FLETCHER, J., *Etica de situación* (Barcelona 1970).
FUCHS, J., *Christian Ethics in a Secular Arena* (Washington-Dublin 1984).
GALINDO, A., *La opción fundamental en el pensamiento de San Alfonso María de Ligorio* (Vitoria 1984).
GINTERS, R., *Valori, norme e fede cristiana. Introduzione all'etica filosofica e teologica* (Casale Monferrato 1982).
GRÜNDEL, J., *Mutevole e immutabile nella teologia morale* (Brescia 1976).
HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona 1991).
HÄRING, B., *Cristiano en un mundo nuevo* (Barcelona 1964).
— *Líneas fundamentales de una teología moral cristiana* (Madrid 1969).
— *La moral y la persona* (Barcelona 1973).
— *Secularización y moral cristiana* (Barcelona 1973).
HIGUERA, G., *Actitudes morales fundamentales y evangelio* (Santander 1987).

VON HILDEBRAND, D., *Etica* (Madrid 1983).
LORENZETTI, L. (ed.), *La legge naturale. Storicizzazione delle istanze della legge naturale* (Bolonia 1970).
MILLÁS, J. M., *Pecado y existencia cristiana. Origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultmann* (Barcelona 1989).
MONDEN, L., *Conciencia, libre albedrío, pecado* (Barcelona 1968).
PETEIRO, A., *Pecado y hombre actual* (Estella 1972).
POZO ABEJÓN, G. DEL, *Lex Evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana* (Granada 1988).
PRIVITERA, S., *La coscienza* (Bolonia 1986).
ROSMINI, A., *Conscience* (Durham 1989).
SCHOONENBERG, P., *Pecado y redención* (Barcelona 1972).
TAYLOR, M. J. (ed.), *El misterio del pecado y del perdón* (Santander 1972).
TREVISI, E., *Coscienza morale e obbedienza civile. Linee dell'attuale dibattito teologico* (Bolonia 1993).
VIDAL, M., *¿Cómo hablar del pecado hoy?*, 2.ª ed. (Madrid 1974).
VV.AA., *Conciencia y libertad humana. XIII Semana de Teología Espiritual* (Toledo 1988).
VV.AA., *Senso di colpa e coscienza di peccato* (Casale Monferrato 1985).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis.
AnValent	Anales Valentinos.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
BEvTh	Beiträge zur Evangelischen Theologie.
Bibl	Biblica.
Carth	Carthaginensia.
CD	La Ciudad de Dios.
CFET	Conceptos Fundamentales de Etica Teológica.
CivCat	La Civiltà Cattolica.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément.
DCT	Diccionario de Conceptos Teológicos.
DEB	Diccionario Enciclopédico de la Biblia.
DEPhM	Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale.
DET	Diccionario de Etica Teológica.
DETM	Diccionario Enciclopédico de Teología Moral.
DialEcum	Diálogo Ecuménico.
DMC	Dictionnaire de Morale Catholique.
DMCr	Diccionario de Moral Cristiana.
DocCath	La Documentation Catholique.
DPAC	Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana.
DS	DENZINGER-SCHÖNMETZER, Enchiridion Symbolorum.
DSp	Dictionnaire de Spiritualité.
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique.
DTF	Diccionario de Teología Fundamental.
DTI	Diccionario Teológico Interdisciplinar.
DTNT	Diccionario Teológico del Nuevo Testamento.
DTVC	Diccionario Teológico de la Vida Consagrada.
EE	Estudios Eclesiásticos.
EphLit	Ephemerides Liturgicae.
EspV	Esprit et Vie.
EstAg	Estudios Agustinianos.
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
EtRel	Etudes Religieuses.
GM	GONZÁLEZ MONTES, Enchiridion Oecumenicum.
HTR	The Harvard Theological Review.
IrTQ	The Irish Theological Quarterly.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JTS	Journal of Theological Studies.
LavThPh	Laval Théologique et Philosophique.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche.

LuV	Lumière et Vie.
MS	Mysterium Salutis.
MThZ	Münchener theologische Zeitschrift.
NDMC	Nuevo Diccionario de Moral Cristiana.
NDT	Nuevo Diccionario de Teología.
NDTB	Nuevo Diccionario de Teología Bíblica.
NDTM	Nuevo Diccionario de Teología Moral.
NRT	Nouvelle Revue Théologique.
NTS	New Testament Studies.
OCB	The Oxford Companion to the Bible.
Period	Periodica de Re Morali Canonica et Liturgica.
PG	MIGNE, Patrologia graeca.
PL	MIGNE, Patrologia latina.
QD	Quaestiones Disputatae.
RAgEsp	Revista Agustiniana.
RasT	Rassegna di Teologia.
RazFe	Razón y Fe.
RBib	Revue Biblique.
RCatT	Revista Catalana de Teología.
REB	Revista Eclesiastica Brasileira.
RET	Revista Española de Teología.
RevSR	Revue des Sciences Religieuses.
RGG	Die Religion in der Geschichte und Gegenwart.
RSPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RSR	Recherches de Science Religieuse.
RThom	Revue Thomiste.
RTMor	Rivista di Teologia Morale.
RTPh	Revue de Théologie et Philosophie.
ScCat	La Scuola Cattolica.
SCh	Sources Chrétiennes.
SJT	Scottish Journal of Theology.
SM	Sacramentum mundi.
ScTh	Scripta Theologica.
SelTeo	Selecciones de Teología.
StHell	Studia Hellenistica.
StiZt	Stimmen der Zeit.
StLg	Studium Legionense.
StMor	Studia Moralia.
StOv	Studium Ovetense.
Sup	Le Supplément.
TCa	Teología y Catequesis.
TGl	Theologie und Glaube.
TGegw	Theologie der Gegenwart in Auswahl.
TRE	Theologische Realenzyclopädie.
TrierTZ	Trier Theologische Zeitschrift.
TS	Theological Studies.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.

TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
TZ	Theologische Zeitschrift.
VerDom	Verbum Domini.
VieSp	La Vie Spirituelle.
VTB	Vocabulario de Teología Bíblica.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZEvE	Zeitschrift für Evangelische Ethik.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie.

OTRAS ABREVIATURAS (DOCUMENTOS)

AA	Decreto *Apostolicam actuositatem*
CA	Encíclica *Centesimus annus*
CEC	*Catecismo de la Iglesia Católica*
CIC	*Código de Derecho Canónico*
DRD	Instruc. del Episc. Esp. *Dejaos reconciliar con Dios*
DH	Declaración *Dignitatis humanae*
DM	Encíclica *Dives in misericordia*
DV	Constitución *Dei Verbum*
DVi	Encíclica *Dominum et vivificantem*
EN	Exhortación *Evangelii nuntiandi*
ES	Encíclica *Ecclesiam suam*
EV	Encíclica *Evangelium vitae*
GE	Declaración *Gravissimum educationis*
GS	Constitución pastoral *Gaudium et spes*
LC	Instrucción *Libertatis conscientia*
EL	Encíclica *Laborem exercens*
LG	Constitución *Lumen gentium*
LN	Instrucción *Libertatis nuntium*
NA	Declaración *Nostra aetate*
OT	Decreto *Optatam totius*
PO	Decreto *Presbyterorum ordinis*
RH	Encíclica *Redemptor hominis*
RP	Exhortación *Reconciliatio et Paenitentia*
SRS	Encíclica *Sollicitudo rei socialis*
SC	Constitución *Sacrosanctum Concilium*
UR	Decreto *Unitatis redintegratio*
VhL	Instruc. del Episc. Esp. *La verdad os hará libres*
VS	Encíclica *Veritatis splendor*



TEOLOGIA MORAL FUNDAMENTAL



PARTE PRIMERA

FUNDAMENTOS ORIGINANTES

CAPÍTULO I

INTRODUCCION A LA TEOLOGIA MORAL

BIBLIOGRAFIA

BENNÀSSAR, B., *Pensar y vivir moralmente* (Santander 1988); BÖCKLE, F., *Moral Fundamental* (Madrid 1980); FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral. I. Moral Fundamental* (Burgos 1992), 46-51,78-94; GARCÍA DE HARO, R., *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental* (Pamplona 1992), 23-56; HORTELANO, A., *Problemas actuales de Moral* I (Salamanca 1979), 103-191; LÓPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la ética cristiana* (Madrid 1991), 45-93; MOLINARO, A., *Ricerca morale e scienze umane* (Bolonia 1979); ID., «Scienze umane, Filosofía, Etica», en GOFFI, T.-PIANA, G. (ed.), *Corso di Morale.* I. *Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale* (Brescia 1989), 37-74; PIANA, G., «Teología Moral», en *DTI* 1 (Salamanca 1982), 296-336 (abundante bibliografía); SIMÓN, R., *Fundar la Moral* (Madrid 1976); VIDAL, M., *Moral de actitudes.* I. *Moral fundamental,* 5.ª ed. (Madrid 1981), 83-134; WILS, J. P.-MIETH, D., *Grundbegriffe der christlichen Ethik* (Paderborn 1992).

I. ACTITUDES ANTE LA PREGUNTA MORAL

Para definir la Teología Moral sería necesario comenzar precisando el objeto de su estudio. Un objeto que la Teología Moral tiene en común con la Etica filosófica: el comportamiento humano responsable, en cuanto calificable como bueno o malo. Ese sería su *objeto material.* Ahora bien, tal comportamiento ha de ser juzgado como bueno o como malo teniendo en cuenta no sólo la reflexión racional, sino también los contenidos de la revelación y de la fe. Esta nueva perspectiva delimitaría el *objeto formal* de esta disciplina. Ello nos ofrecería una descripción preliminar de la materia:

> «La reflexión moral de la Iglesia, hecha siempre a la luz de Cristo, el "Maestro bueno", se ha desarrollado también en la forma específica de la ciencia teológica llamada *teología moral;* ciencia que acoge e interpela la divina Revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana. La teología moral es una reflexión que concierne a la "moralidad", o sea, al bien y el mal de los actos humanos y de la persona que los realiza, y en este sentido está abierta a todos los hombres; pero es también *teología,* en cuanto reconoce el principio y el fin del comportamiento moral en Aquel que "solo es bueno" y que, dándose al hombre en Cristo, le ofrece las bienaventuranzas de la vida divina» [1].

[1] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* (6.8.1993). Casi al final de la encíclica (n.110)

Es prácticamente inevitable preguntarse qué comportamiento puede ser calificado de «moral» o «inmoral» y cuáles son los criterios que avalan tales calificaciones. En los últimos tiempos no deja de formularse la pregunta sobre qué es el bien y qué es el mal, así como la pregunta por la posibilidad de un estudio sistemático del comportamiento moral [2].

En consecuencia, podemos interrogarnos sobre la posibilidad y alcance de una disciplina teológica que pretenda ocuparse de la moralidad del comportamiento humano. Tales preguntas no traen consigo fáciles respuestas. Nunca ha sido fácil juzgar el comportamiento humano responsable y ofrecer una fundamentación clara e indiscutible para la emisión de tal juicio sobre la conducta humana. Hoy la dificultad se ve notablemente aumentada. Y ello por varias razones.

1. En primer lugar nos encontramos con el rechazo a toda fundamentación objetiva de los juicios éticos. Los antiguos filósofos consideraban que el núcleo de toda reflexión filosófica había de situarse precisamente en el diálogo entre el sujeto y el objeto. El objeto de la reflexión humana era desmaterializado, desconcretizado, a fuerza de sucesivos procesos de abstracción. Al final quedaba solamente «el ser», que era considerado desde diversas facetas que lo identificaban: la verdad, la belleza, la bondad. De hecho, la Lógica, la Estética y la Etica eran disciplinas íntimamente ligadas a la Ontología. Se entendía que la verdad era objetiva e inmutable. Algo semejante ocurría con la belleza. Y la misma suerte quedaba reservada a la bondad. Objetiva e inmutable en sí misma, gozaba de una cierta majestad, aunque los hombres la confundieran a veces con la maldad.

De todas formas, el objetivismo metafísico parecía bien establecido y comportaba un cierto objetivismo lógico, estético y ético. Existían lo verdadero y lo falso. Existían lo bello y lo feo. Existían lo bueno y lo malo. O, para ser más exactos, existían acciones —y omisiones— objetivamente buenas y malas. Existían acciones y omisiones intrínsecamente buenas e intrínsecamente malas [3].

se ofrece otra definición de la Teología Moral, que se presenta en su especificidad de «reflexión crítica sobre el Evangelio como don y mandamiento de vida nueva, sobre la vida según la "verdad en el mundo" (Ef 4,15), sobre la vida de santidad de la Iglesia, o sea, sobre la vida en la cual resplandece la verdad del bien llevado hasta su perfección»

[2] RINCÓN, R., *Teología moral Introducción a la crítica* (Madrid 1980), 69-73 «No hay ética sin confianza radical», LÓPEZ AZPITARTE, E , *Fundamentación de la ética cristiana,* 11-43

[3] Para una introducción a estas cuestiones, véase SPLETT, J., «Bien», en *SM* 1, (Barcelona 1976), 576-582, LECLERCQ, J , *Las grandes líneas de la filosofía moral* (Madrid 1956), GREGOIRE, F , *Las grandes doctrinas morales* (Buenos Aires 1962); GARCIA MAYNEZ, E , *Etica* (México 1973), LOPEZ CASTELLÓN, E , «Etica (sistemas de)», en *NDTM* (Madrid 1992), con la abundante bibliografía allí citada

Ahora bien, con las grandes revoluciones culturales que han tenido lugar en Occidente el péndulo de la reflexión filosófica se ha acercado al polo del sujeto. Se diría en líneas generales que hoy no interesa tanto el objeto como el sujeto. De hecho, durante algún tiempo la Ontología cedió su puesto de privilegio a la Antropología. Ya no interesaría tanto la verdad como la certeza subjetiva. Ya no sería posible dialogar sobre la belleza; sólo discutir sobre el gusto. Y ya no sería fácil hablar de la bondad; apenas si se podría hablar de la «apreciación» y la «valoración» de las acciones humanas. A la Etica le quedaría reservada la mera posibilidad de describir los comportamientos humanos.

El subrayado de la objetividad fue sin duda excesivo, al dificultar la consideración de las acciones humanas en su historicidad, nunca negada en teoría, pero frecuentemente olvidada en la práctica. Pero el viraje hacia la subjetividad hace difícil el diálogo ético, desde el momento que los módulos valorativos quedan reducidos al ámbito de la privacidad. En esa dialéctica entre la objetividad del bien o el valor y la subjetividad de su percepción y realización se sitúa lo más valioso de la reflexión ética contemporánea [4].

La pérdida del vínculo esencial entre la verdad, el bien, la belleza y, en consecuencia, la libertad y la dignidad humana, se hace patente en «la triste perplejidad de un hombre que a menudo ya no sabe *quién es, de dónde* viene ni *adónde* va» (VS 84).

2. Una segunda dificultad le viene a la pregunta moral de las múltiples susceptibilidades que el propio discurso moral suscita. Algunas de ellas vienen desencadenadas por la tradicional vinculación de la moral con la religión, como más adelante se verá. La sociedad actual tiene la pretensión de vivir su autonomía y mayoría de edad, al margen de cualquier imposición heterónoma, aunque fuera ella divina. El discurso moral sería uno de los últimos refugios de una concepción sacra del universo. Uno de los últimos recordatorios de la ontológica subordinación del ser humano a otro ser, percibido como ajeno, cuando no hostil, a la humana peripecia [5].

En íntima unión con lo anterior, el discurso moral se percibe como la tradicional fórmula empleada por los poderosos, las clases dominantes, o los vencedores, para imponer su visión del mundo y defender sus propios intereses. La moralización no sería más que un

[4] Véase DEWEY, J , *La reconstrucción de la Filosofía* (Barcelona 1993), ed original 1920, 173-193 «La reconstrucción en los conceptos de la moral», así como el juicio que sobre este proyecto había formulado MARITAIN, J , *Filosofía Moral Examen histórico-crítico de los grandes sistemas* (Madrid 1962), 511-538, HARTMANN, N , *Zur Grundlegung der Ontologie* (Berlín 1934), RODRIGUEZ, L , *Deber y valor* (Madrid-Salamanca 1992)

[5] CONSOLI, L , «Religion y moral», en *NDTM,* 1600-1612, con abundante bibliografía sobre el tema

mero ejercicio de la autoridad. Y la autoridad ha tendido a emplear con excesiva frecuencia recursos coercitivos para imponer determinados comportamientos previamente definidos como morales [6].

3. Por otra parte, la autoridad del que educaba la moralidad parecía autosuficiente en un mundo jerárquico y deductivo que vinculaba el deber al saber y éste al poder. Hoy el método científico es más inductivo que deductivo. Se valora la experiencia y los valores han de demostrar su valía. La autenticidad se confunde con la verificabilidad y la eticidad con la pragmaticidad.

Estas actitudes ante la Moral, nacidas en los ámbitos de la filosofía, de la religión, de la educación y la ciencia, son hoy especialmente sentidas. De todas formas, la pregunta moral es inesquivable. Y de una forma o de otra, los hombres y mujeres de hoy se interrogan también sobre el bien y sobre el mal, sobre lo que se debe y lo que no se debe hacer. La pregunta del joven del Evangelio: «¿Qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna?» (Mt 19,16), trasciende su propia situación para convertirse en paradigmática para la búsqueda humana de todos los tiempos, como afirma la encíclica *Veritatis splendor* (VS 8) [7].

II. ACERCAMIENTO A LO MORAL

De forma obligadamente provisional podríamos intentar *definir* el mapa de lo moral, es decir, deslindarlo frente a lo que no pertenece al ámbito de la moralidad [8].

1. **Delimitaciones previas**

En primer lugar, habría que decir que una determinada conducta no es inmoral simplemente por ser «ilegal» en un lugar o un tiempo de la historia. Una conducta respaldada por las leyes puede ser percibida como inmoral por los miembros de una comunidad. Como se dirá más adelante, las leyes pueden ser manipuladas por grupos de presión o no responder a la sensibilidad de los ciudadanos. También puede a veces ocurrir lo contrario: una actuación moralmente laudable es considerada como ilegal y hasta penalizada. Los héroes y los mártires son una prueba evidente de tal contradicción.

[6] Esa visión, en el fondo, no está tan lejos de la justificación de la moral de las aves rapaces contra la moral de los corderos, según el esquema utilizado por NIETZSCHE, F , *La genealogía de la moral,* 1,13 (Madrid 1972), 51-53

[7] Cf. MERECKI, J.-STYCZEN, T , «Una encíclica sobre la libertad», en *L'Osservatore Romano* (ed esp. 10 12.1993), 11

[8] Puesto que «es más fácil decir lo que la filosofía moral no es y con qué sucedáneos nos vemos tentados de confundirla», habrá siempre que comenzar por una especie de filosofía negativa o apofática, como ya sugería JANKELEVITCH, V , *La paradoja de la moral* (Barcelona 1983), 9-11

La conducta moral ha de ser deslindada también del ámbito de lo «religioso». Tal diferenciación resulta díficil para las personas formadas en una cultura en que la religión y la moral vivían estrechamente unidas. Si bien es verdad que la religión exige un determinado comportamiento ético, tales magnitudes no son intercambiables. Un comportamiento moral intachable parece prescindir con frecuencia de toda referencia religiosa. Y, al contrario, la experiencia religiosa incluye otras manifestaciones —noéticas o rituales, institucionales o culturales— que van más allá del compromiso ético [9]. La religión se manifiesta en modos concretos de expresar la fe, la confianza, la gratitud, la adoración. Y esas actitudes llevan a compromisos éticos muy concretos. Pero se puede afirmar que «el fenómeno religioso se opone absolutamente a ser confundido con las acciones morales, por ejemplo con el ejercicio de la justicia en el comercio con los otros hombres, con la manifestación de un espíritu de beneficencia y de servicio hacia los miserables» [10].

Lo moral, por otra parte, tampoco coincide con el comportamiento declarado aceptable por una «decisión mayoritaria», expresa o tácita, de la sociedad o de un determinado grupo social. Ni la verdad ni la belleza ni la bondad son fruto del consenso social, aunque el consenso pueda, en algún momento, aglutinar las voluntades en torno a determinados valores éticos fundamentales, aun dejando otros en la sombra, con el fin de evitar una catástrofe. Pero la plausibilidad social no determina la moralidad de las acciones o las omisiones [11]. Una adhesión cuantitativamente significativa no realiza automáticamente una transmutación cualitativa de los valores morales. Es más, son precisamente las épocas de crisis profundas las que generan las grandes unanimidades axiológicas. El «miedo a la libertad» desencadena una especie de unanimidad valorativa que exime de la reflexión

[9] Ya en su *Compendium,* santo Tomás vinculaba el símbolo de la fe, los diez mandamientos y la oración del padrenuestro con las tres virtudes teologales «Tres cosas son necesarias para la salvación conocer lo que es preciso creer, conocer lo que hay que desear, y conocer lo que es necesario hacer Lo primero nos lo enseña el Símbolo, en el que nos transmite el conocimiento de los artículos de la fe, lo segundo, la oración del Señor, y lo tercero, la ley», Introducción al *Opusculum III in duobus praeceptis et in decem legis praeceptis expositio,* ed crítica de TORREL, J P , en *RSPhTh* 69 (1985) 24; SCHÖNBORN, CH , «Criterios de redacción del Catecismo», en GONZALEZ DE CARDEDAL, O -MARTINEZ CAMINO, J A , *El catecismo posconciliar Contexto y contenidos* (Madrid 1993), 84-93

[10] HARING, B , *Le sacré et le bien* (Paris 1963), 41, ID , *Teologia morale verso il terzo millennio* (Brescia 1990), 123-135, GONZALEZ DE CARDEDAL, O , *Etica y religión* (Madrid 1977), 121-165

[11] Véase la instrucción de los obispos españoles *La verdad os hará libres,* 7 cf RUIZ DE LA PEÑA, J L , y otros, *Para ser libres nos libertó Cristo* (Valencia 1991), GALINDO, A , «Documentos del Episcopado Español sobre moral en la sociedad», en *Corintios XIII* 69 (1994) 157-200

y del riesgo del compromiso solitario. Los pioneros y los profetas lo son precisamente por propugnar algunos valores y deberes, realmente humanizadores, que no gozan del aplauso de las mayorías.

Lo moral no se identifica, finalmente, con el comportamiento asumido sobre el fundamento de un «sentimiento» o de una intuición. Es cierto que la atención a la subjetividad puede ayudar a plantear la cuestión sobre la eventual responsabilidad y culpabilidad de la persona. Es cierto que «sobre lo interior nadie puede juzgar, sino solamente Dios», y que la pedagogía de la moralidad ha de tener en cuenta las resonancias subjetivas de los valores morales. Pero, sobre todo cuando somos víctimas y no agentes de un comportamiento «inmoral», hay un acuerdo general sobre la posibilidad y legitimidad de emitir un juicio moral sobre el comportamiento objetivo.

Así pues, tanto lo legal como lo religioso, lo socialmente establecido o lo íntimamente sentido son campos muy cercanos al de lo moral. Sus relaciones de semejanza y desemejanza han sido ampliamente estudiadas a lo largo de los siglos. Pero tales parentescos y diferencias siguen suscitando hoy múltiples interrogantes, de forma que la consideración de tales relaciones es absolutamente necesaria en la tarea de la educación ética [12].

2. **Moralidad y humanidad**

Lo moral se refiere, en consecuencia, a la realización de la misma humanidad. Es bueno el comportamiento que lleve al hombre a ser verdaderamente hombre, con independencia de lo que eventualmente determinen las leyes o las religiones, los pactos consensuados o las intuiciones del sentimiento.

Trasladando al orden ético lo que en un contexto lógico decía Protágoras, se podría afirmar que «el hombre es la medida de todas las cosas». El ser humano, su dignidad, sus derechos últimos determinan la bondad o maldad de lo que él hace, así como la bondad o la maldad de lo que a él se le hace. Tras haber señalado que el hombre actúa siempre en busca de la felicidad, como último fin, y de desenmascarar la apariencia de felicidad que la riqueza, la fama o el poder nos ofrecen, Santo Tomás de Aquino afirma que es necesario que todo hombre quiera y apetezca la felicidad, aunque en realidad no todos conozcan su esencia y su alcance [13]. La Etica se enraíza, por consiguiente, en la Antropología y el deber en el ser [14].

[12] Cf OTTE, G , *Derecho y moral* Fe cristiana y sociedad moderna 12 (Madrid 1986), 11-48, LEE, S , *Law and Morals* (Oxford 1986) vease la recensión en FLECHA, J R , «Panorama de estudios morales», en *Salmanticensis* 34 (1987) 379-381

[13] *S Th* 1-2, 5, 8

[14] Despues de haber presentado las pretensiones de fundamentar la Etica ofrecidas

Sentada esta afirmación, no podrá ser evitada, sin embargo, la intranquilidad ante el espectáculo de las múltiples antropologías que hoy se nos ofrecen [15]. Aunque la Etica trate de fundamentarse en la Antropología, resta por ver qué hombre es el que considera la misma Antropología. Sería necesario un diálogo interdisciplinar y ampliamente ecuménico para indagar sobre el verdadero ser del hombre. Pero tal vez haya que afirmar desde el primer momento que, dada la dificultad de la indagación, una medida de elemental sabiduría sería la de mantenerse abiertos a una eventual revelación que nos desvelara el último misterio y sentido del ser humano. El hombre, definitivamente revelado, sería la norma definitiva para el hombre desvelado.

III. ACERCAMIENTO A LA TEOLOGIA MORAL

No basta la delimitación previa. Es preciso aventurar una descripción un poco más ajustada del objeto y la metodología de la moral, en cuanto ciencia del comportamiento humano, y en cuanto informada por la fe.

1. **Una moral humana**

Si, a pesar de todas las prevenciones, quisiéramos ofrecer ya desde el principio una definición de la Moral, habríamos de recordar la célebre formulación del padre Sertillanges, ya evocada por Marc Oraison. Una definición, de claro cuño antropocéntrico, que rezaba

por J Habermas y por K O Apel, concluye Adela Cortina «Es bien claro que en la base de cada una de esas propuestas late una concepción del hombre, porque la legitimación de la moral no descansa meramente en lo que los hombres desean (Aristóteles, Utilitarismo, Pragmatismo), necesitan (marxismo, etica de la liberación), en lo que les interesa (ética dialógica), quieren (ética trágica) o en lo que captan como valor (personalismo), sino en lo que realmente quieren, en el deseo recto, en la necesidad radical, en la aspiración que promueve la mayor felicidad social, en el valor supremo, en el interés generalizable Estos contenidos describen canónicamente aquel elemento peculiar humano en torno al que debe ajustarse la acción libre, si es que el hombre quiere vivir como hombre» *Etica minima* (Madrid 1986), 126, Ver también MENENDEZ UREÑA, E , *Etica y modernidad* (Salamanca 1984)

[15] Véase la significativa, aunque no exhaustiva, lista de definiciones ofrecida por RUIZ DE LA PEÑA, J L , *Imagen de Dios Antropología teológica fundamental* (Santander 1988), 9· «Mamífero terrestre bípedo Animal racional Mono desnudo Carnívoro agresivo Máquina genética programada para la preservación de sus genes Mecanismo homeostático equipado con un ordenador locuaz Centro autoprogramado de actividad consciente Microcosmos alquímico Pasión inútil Pastor del ser Dios deviniente El modo finito de ser Dios Imagen de Dios He aquí un variado muestrario de las respuestas a la cuestión que el hombre es para sí mismo» De cada una de esas respuestas antropológicas pende evidentemente una comprensión ética de la tarea humana Véase también la obra del mismo autor *Las nuevas antropologías* (Santander 1983)

así: «La Moral es la ciencia de lo que el hombre debe ser en función de lo que ya es» [16].

a) En esa definición queda ya subrayado el aspecto *científico* de la Moral. Durante años se ha discutido ampliamente tal cientificidad. Para algunos sólo se puede calificar de científico el proceso que establece hipótesis y leyes a partir de la observación de experimentos programados. Desde ese punto de vista, a la Moral solamente se la podría admitir entre las ciencias en la medida en que se limitara a describir el comportamiento de determinados individuos o sectores de la población. En ese sentido, la Moral no se diferenciaría mucho de la Sociología. Para otros, sin embargo, el estudio del comportamiento humano responsable, su orientación y educación, pertenece a pleno título al campo de las ciencias humanas, en cuanto que tal estudio posee un estatuto epistemológico bien definido, con sus principios y su metodología. La cientificidad de la Moral no está reservada a la ética descriptiva, sino que se aplica también a la ética normativa [17].

De hecho, la Moral no se reduce a una exhortación referida al mejoramiento de las costumbres humanas, individuales o colectivas. Se trata de un estudio sistemático que cuenta con sus fuentes y sus principios propios, su metodología y sus conclusiones.

b) Se subraya también en esa definición el aspecto *tensional* propio de la Moral, como comportamiento responsable o como disciplina. Una tensión que apunta hacia la meta dinámica del ser hombre en el mundo y del ser hombre con los hombres, al tiempo que evoca ya la dialéctica entre las potencialidades de la persona y sus realizaciones. La bondad ética, en efecto, brota del *ser* del hombre y tiende al *hacerse* de ese mismo hombre.

c) En esa definición, en fin, se explicita ya el carácter *personal* de toda Moral. Toda reflexión ética estudia en el fondo el proceso por el que el ser humano tiende a evitar la maldad y realizar la bondad en la concretez espacio-temporal en que se halla y se mueve: es decir, el proyecto de hombre que lo ha de conducir a la felicidad, a la identidad consigo mismo.

2. Una moral cristiana

Tras esta elemental presentación, cabe preguntarse si nos basta esa descripción inicial al intentar hablar de la Teología Moral cristia-

[16] ORAISON, M., *Una moral para nuestro tiempo* (Madrid 1968), 2. Aun procurando no aislar al hombre de su grupo social, ya Alfred Loisy afirmaba que «La réalisation essentielle de la morale est dans la perfection intérieure de l'homme»: *La morale humaine,* 10.ª ed. (Paris 1928), 7.

[17] Véase CORDERO, J., *Etica y Sociedad* (Salamanca 1981), 17-45: «Encuadre epistemológico de la Etica».

na. A la vista de tal definición, que facilita sin duda el diálogo con las éticas seculares, parece evidente la necesidad de preguntarse por el puesto que puede y debe ocupar la referencia a Dios en una Teología de la moralidad. Aunque ha de superar la tentación de prescindir de la racionalidad al estudiar el comportamiento humano responsable, la Teología Moral no se identifica con una Filosofía Moral. Coincide con ella en afirmar el puesto fundamental del ser humano en la determinación del bien moral. Pero le aporta el testimonio de la revelación definitiva de ese ser humano, que ha sido gratuitamente ofrecida en Jesucristo (cf. Heb 1,1).

Recuérdese, por ejemplo, cómo presenta la encíclica *Veritatis splendor* la Teología moral como «reflexión científica sobre el Evangelio como don y mandamiento de vida nueva, sobre la vida según la verdad en el amor (Ef 4,15), sobre la vida de santidad de la Iglesia, o sea, sobre la vida en la cual resplandece la verdad del bien llevado hasta su perfección» (VS 110).

Además de esa limitación observada, es fácil sospechar la ausencia de otros muchos aspectos esenciales a un tratamiento teológico. Piénsese en la necesaria orientación cristológica de la moral vivida y la moral formulada de los creyentes en Jesucristo, o en la necesaria referencia a los valores éticos y las motivaciones específicas de la comunidad eclesial que forma y conforma el contexto de las decisiones morales del cristiano. Tanto por lo que se refiere a la actuación concreta del creyente como por lo que afecta a la reflexión sistemática sobre esa praxis cristiana, el Cristo que vive en la comunidad eclesial constituye la norma imprescindible y la finalidad del comportamiento moral cristiano. Esa es la convicción cristiana ya desde los primeros tiempos, como vemos en los mismos escritos del Nuevo Testamento: «Vivid, pues, según Cristo Jesús, el Señor, tal como lo habéis recibido; enraizados y edificados en él; apoyados en la fe, tal como se os enseñó, rebosando en acción de gracias» (Col 2,6-7).

Así pues, no habrá que olvidar que nos encontramos ante una disciplina que pretende ser a un tiempo *teológica* y *moral.*

a) En cuanto *Teología,* la disciplina que ahora abordamos no puede reducirse a una reflexión filosófica sobre el comportamiento humano responsable, o a una constatación de los datos aportados por las ciencias sobre tal comportamiento. No se trata de invalidar las otras lecturas científicas de las actuaciones humanas. Se trata de subrayar la importancia que para la Teología Moral revisten esas actuaciones ante la atención que ha de prestar a la Palabra del Dios vivo:

— Atención que supone una escucha, en toda fidelidad y respeto, al mensaje revelado, sin manipulaciones ideológicas y sin restricciones o literalismos ajenos al espíritu del mismo mensaje.

— Atención que nunca debería convertirse en una escucha individualista, sino que nace y se fomenta en el seno de la comunidad eclesial. El don y el ejercicio del discernimiento —*sensus fidelium*— se refieren ciertamente a las materias de fe, pero también y necesariamente al reflejo de la fe en las costumbres —*mores*— de los creyentes.

— Atención que valora en primer lugar el «indicativo» del anuncio cristiano para pasar después al «imperativo» de la exhortación, tal como se encuentra ya en las mismas cartas apostólicas. Es decir, tanto la actuación como la reflexión moral han de subrayar en primer lugar lo que el cristiano *es,* por gracia de Dios, para deducir de ahí lo que *debe ser,* en su esfuerzo diario, siempre iluminado y apoyado por la fuerza del Espíritu Santo.

— Atención que desemboca en la evangelización y el testimonio de un nuevo estilo de vida. La moral cristiana brota del anuncio de una Buena Nueva, pero ha de conducir a su vez a la transmisión testimonial de ese anuncio liberador que radicaliza y orienta los mismos valores éticos previamente descubiertos por la razón humana o por la humana convivencia.

b) En cuanto *Moral,* no puede eximirse de reflexionar sobre las «costumbres» —o *mores,* de donde viene su nombre—. Es habitual considerar lo moral como la cristalización sociológico-cultural de las costumbres. Pero previamente a tal significado, lo moral se entendía como el comportamiento habitual humano que configura y distingue el carácter personal [18]. Lo mismo ocurría, como se sabe, con relación a la palabra griega *Etica.* Lo ético (con «épsylon») era lo producido por la costumbre en el obrar, como contrapuesto a lo natural, pero terminaría por dar origen a lo ético (con «eta») como la actividad peculiar del ser humano en sus dimensiones de interioridad y consistencia [19].

Así pues, la Teología Moral reflexiona sobre la concretez de las costumbres de unos hombres y mujeres que viven en un tiempo y en un lugar determinados. Y es consciente de estar prestando atención a la voz de Dios que se manifiesta en la historia, cuando se dedica a la reflexión sobre las costumbres humanas:

— Reflexión que supone una atención respetuosa y cordial al mundo, a sus voces, a sus demandas y silencios.

[18] CICERO, M. T., *De amicitia,* X,33, en *Opera* (Ginebra 1735), II, 79. Recuérdese la distinción evocada por el mismo santo Tomás: *S.Th.* 1-2, 58, 1.

[19] ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco,* II,1: BK 1103a,17-18. Cf. CORDERO, J., o.c, 64-74. Véase también el pensamiento de X. Zubiri: «El vocablo *éthos* tiene un sentido infinitamente más amplio que el que damos hoy a la palabra "ética". Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también la moral. En realidad se podría traducir por "modo o forma de vida" en el sentido hondo de la palabra»: ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid 1950), 259.

— Reflexión que, teniendo en cuenta la presencia de la semillas del Verbo en nuestro mundo, estudia y acoge con simpatía las costumbres más dignas y los valores más humanizadores de los hombres y de las culturas.

— Reflexión que, teniendo en cuenta la presencia del mal en la historia, invita a la conversión y purificación de esas mismas costumbres con el fin de que puedan llegar a ser verdaderamente «humanas» y humanizadoras.

— Reflexión que, centrada en el «imperativo» de la exhortación cristiana, la percibe como un eco de la llamada liberadora de lo más profundamente humano que existe en el hombre.

La Teología Moral vive, por consiguiente, en el contexto de una cultura determinada. Pero vive en medio de ella, sin caer en las tentaciones de la huida o del mimetismo. Reflexiona sobre el mundo concreto en el que le ha tocado vivir, sin evadirse hacia otro siglo o hacia otro lugar. Pero reflexiona sobre ese mundo sin identificarse incondicionalmente con sus valores habituales. Adopta más bien un talante dinámico y evangelizador. También en Teología Moral sigue vigente el antiguo axioma de San Ireneo de Lyon: «lo que no se asume no queda salvado» [20].

IV. ESTATUTO PROPIO DE LA TEOLOGIA MORAL

Ya se ha dicho que el objeto de la Teología Moral es el comportamiento humano responsable, en cuanto orientado hacia el bien y considerado a la luz de la revelación y de la fe. Ahora bien, tal comportamiento humano responsable es visto con demasiada frecuencia solamente en sus dimensiones individuales. El Concilio Vaticano II nos ha recordado, sin embargo, que nadie debe conformarse con una ética meramente individualista (GS 30). Pero la misma reflexión sobre la existencia humana, originada y recreada en la sociedad, nos lleva a considerar como objeto de la reflexión moral el nudo de interrelaciones humanas que configuran las estructuras sociales. Los reduccionismos simplifican la complejidad de la realidad. O bien consideramos como objeto de la reflexión moral al hombre individual, o bien nos fijamos solamente en la moralidad o inmoralidad de las estructuras, con peligro de olvidar las responsabilidades personales que en ella se entretejen.

Ahora bien, en la consideración de este objeto «material» de la moral confluyen otras muchas disciplinas. El mismo objeto material puede constituir un objeto formal diverso para diversas disciplinas o

[20] Esta mutua implicación entre la fe y la vida, la Teología y la historia, queda apuntada en uno de los textos más vigorosos de la exhortación *Evangelii nuntiandi* (29) de Pablo VI.

técnicas. En el campo de las técnicas esto es evidente. Mayor dificultad adquiere el discurso cuando se pasa a contemplar el comportamiento humano responsable. También él, siendo el que es en su objetividad, puede ser considerado desde diferentes perspectivas. Esa es una de las dificultades de la Moral. Pero también es ésa su gran oportunidad para el diálogo interdisciplinar. La Moral no podrá «comprender» adecuadamente su objeto si no presta atención a lo que sobre él han descubierto otras disciplinas que fijan también su atención sobre él.

1. Teología Moral y ciencias humanas

Ya el Concilio Vaticano II se refería a una revolución global, a veces turbadora para muchos, que concede una creciente importancia a las ciencias matemáticas, a las ciencias naturales y las que tratan del propio hombre (GS 5). Es más, reconocía que los innegables avances en las ciencias positivas (GS 15) y el progreso científico al que asistimos en nuestro tiempo pueden permitirnos conocer más a fondo la misma naturaleza humana (GS 44) [21].

El diálogo con las ciencias humanas puede ser altamente beneficioso para la Teología Moral si procura evitar la tentación de las servidumbres ideológicas o apriorísticas. No es suficiente tener una «idea» sobre el hombre. Nuestro tiempo está marcado por el predominio de la experimentación.

Por lo que se refiere a la moral, también la actuación ética del hombre es analizada por unas cuantas ciencias experimentales, como la *Psicología,* que ayuda a conocer la interioridad del hombre, los condicionamientos de sus decisiones y la responsabilidad de la persona [22]; la *Sociología* y la *Psicología social,* que han ayudado a comprender al hombre en el entorno cultural en el que se mueve y realiza sus opciones éticas [23]. La *Medicina,* por su parte, ha influido

[21] ENDRES, J., «Der Beitrag der natürlichen Wissenschaften, namenlich der Moralphilosophie, zum Aufbau einer Moraltheologie», en *StMor* 12 (1974) 55-80. Para ampliar este punto, ver FLECHA, J. R., *Sed perfectos,* 19-23.

[22] PLE, A., «L'apport du freudisme à la morale chrétienne», en *StMor* 12 (1974) 135-155; RESCH, A., «Das moralische Urteil bei Sigmund Freud», en o.c., 157-182.

[23] Especialmente en su diálogo con la Teología de la Liberación, la Doctrina Social de la Iglesia ha subrayado la relación existente entre la acción moral del hombre y las situaciones, las estructuras y los sistemas sociales en los que se halla inmerso y participa. Véase, p. ej., el documento *Libertatis conscientia,* publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe (22.3.1986), en cuyo n.74 se presentan unos criterios de juicio sobre las situaciones, las estructuras y los sistemas sociales con relación a la responsabilidad del hombre que puede modificarlos. Más realista parece a este respecto la doctrina de la encíclica de JUAN PABLO II *Sollicitudo rei socialis:* cf. FLECHA, J. R., «La teología del desarrollo. Estructuras de pecado», en *Comentario a la «Sollicitudo rei socialis»* (Madrid 1990), 23-47.

en el estudio de la Moral por lo que se refiere a la comprensión del hombre y su problematicidad, pero también ha reclamado la atención de los moralistas sobre sus intervenciones acerca de la vida del hombre. La *Bioética* es hoy un campo donde la reflexión moral es invitada a repensar los principios en los que tradicionalmente ha fundado su juicio valorativo [24]. Y, por fin, la *Pedagogía* invita a la Moral a considerar el inmenso poder de la educación sobre la creación de las actitudes humanas y las mismas categorías de la bondad o la maldad desde las claves del ajuste social [25].

El Concilio recuerda (GS 62) que el mensaje eterno del Evangelio ha de ser transmitido con categorías actuales de forma que pueda ser aceptado por los hombres de hoy. La atención que se ha de prestar a las ciencias humanas no es, por tanto, una abdicación de la propia misión, sino un servicio a la vocación teológica y evangelizadora de la Iglesia. Recuérdense especialmente estas palabras que resumen el clima de diálogo que el Concilio quiso instaurar y que han sido recordadas explícitamente por Juan Pablo II:

> «Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de la fe» [26].

La atención a las ciencias es, pues, absolutamente necesaria. El ser humano es el centro común del interés de ambas disciplinas. El diálogo es necesario, aunque a veces sea difícil. Puede, en efecto, ocurrir que las ciencias traten de invalidar la lectura creyente de la realidad que la Teología Moral pretende articular. Pero también puede suceder que ésta o bien desoiga los resultados a los que han llegado las ciencias o bien los asuma acríticamente, renunciando a su

[24] La bibliografía sobre la bioética es hoy inmensa. He aquí algunas obras aparecidas en los últimos años: GAFO, J. (ed.), *Fundamentación de la Bioética y manipulación genética* (Madrid 1988); VIDAL, M., *Bioética. Estudios de la Bioética racional* (Madrid 1989); THÉVENOT, X., *La Bioéthique* (Paris 1989); GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética* (Madrid 1989); LÓPEZ AZPITARTE, E., *Etica y Vida. Desafíos actuales* (Madrid 1990); POLAINO-LORENTE, A., *Manual de Bioética general* (Madrid 1993); BELLINO, F., *I fondamenti della Bioetica. Aspetti antropologici, ontologici e morali* (Roma 1993); SGRECCIA, E., *Manuale di Bioetica* (Milán 1994); BEAUCHAMP, T. L.-CHILDRESS, J. F., *Principles of Biomedical Ethics* (Nueva York 1994); BOMPIANI, A., *Bioetica dalla parte dei deboli* (Bolonia 1995); TETTAMANZI, D., *Bioetica. Difendere la frontiere della vita* (Casale Monferrato 1996).

[25] Cf. GIAMMANCHERI, E.-PERETTI, M., *La educación moral* (Barcelona 1981); ALBERICH, E. (ed.), *Educazione morale oggi* (Roma 1983); ARTO, A., *Crescita e maturazione morale* (Roma 1984); HERSCH, R.-REIMER, J.-PAOLITTO, D., *El crecimiento moral de Piaget a Kohlberg* (Madrid 1984).

[26] GS 62; ver JUAN PABLO II, *Veritatis splendor,* 29b.

propia aportación específica Según la encíclica *Veritatis splendor,* la Teología Moral no puede reducirse a un saber elaborado sólo por las ciencias humanas, cuya aportación ha de ser siempre valorada con relación a la cuestión primigenia *¿Que es el bien o el mal? ¿Qué hacer para obtener la vida eterna?* [27]

El encuentro entre la Moral y las ciencias —y la técnica— está llamado a ser un verdadero diálogo en el que ambas partes se enriquezcan y se interpelen Ambos dialogantes pueden ayudar al otro a abandonar su eventual autosuficiencia Ello sólo se logrará cuando se recupere una visión integral del ser humano Cuando una comprensión antropológica no reduccionista se convierta en paradigma ético integrador y humanizador

2 Teología Moral y filosofía

Hay que considerar, además, la relación de la Teología Moral con la *Etica filosófica* En otros tiempos era facil comenzar la enseñanza de la Teología Moral dando ya por supuesto el substrato moral del ser humano En nuestros días son muchos los que, tanto desde el plano académico como desde el coloquial, se preguntan «¿por qué hay que ser morales?» [28]

La Teologia Moral cristiana corre el riesgo de ignorar que son muchos los que pretenden convertir la etica en etología Pero también corre el riesgo de desencadenar un peligroso cortocircuito fideísta Lo primero ocurre cuando la eticidad se resuelve en un sistema de codificacion de las respuestas ante los estímulos del medio El criterio ético supremo vendria ofrecido por la satisfacción de los instintos Una ética de la postmodernidad parece primar el placer como máximo valor y prescindir de la racionalidad necesaria en la selección de las respuestas humanas ante el medio [29] Lo segundo ocurre

[27] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* 111 Inmediatamente despues observa que la cultura cientifica y tecnica actual esta expuesta al peligro del pragmatismo y el positivismo y advierte que la afirmacion de los principios morales no es competencia de las ciencias (VS 112) Ya antes habia recordado que la mentalidad cientifica esta «preocupada con razon de ordenar las actividades tecnicas y economicas en base al calculo de los recursos y los beneficios, de los procedimientos y los efectos», metodo que no puede aplicarse a la metodologia moral, que no puede resolverse en un calculo de beneficios y perjuicios (VS 76)

[28] Con toda razon se afirma que la filosofía moral es el primer problema de la filosofía y que, llegados ahi, la gran cuestion es como pasar de lo indicativo a lo normativo y, a fortiori, a lo imperativo JANKELEVITCH, J , *La paradoja de la moral* 9-12, cf TOINET, P , «Experience morale chretienne et morales philosophiques», en *StMor* 12 (1974) 9-46

[29] Ver VATTINO, G , *El fin de la modernidad* (Barcelona 1986), LYOTARD, F , *La condicion posmoderna Informe sobre el saber* (Barcelona 1993), ed original 1979,

cada vez que el Magisterio eclesiástico, la Teología moral o la predicación y la catequesis desdeñan la fundamentación antropológica de un determinado comportamiento y su justificación racional para imponerlo —o prohibirlo, evidentemente— desde los presupuestos de la doctrina revelada

La referencia a la filosofía será necesaria en cada problema abordado por la moral especial Pero será mucho más urgente en la articulación de la moral fundamental Detrás de toda actitud ética consciente se agazapa siempre un planteamiento filosófico Unas veces prepara el campo a las actitudes y otras veces intenta justificarlas

— La *filosofía aristotélica* ofrecía obviamente una determinada etica Y bien conocemos el papel que la ética de las virtudes adquiría en la sistematización de la *Suma teológica* de santo Tomás En nuestro siglo, la ética en general y la moral cristiana en particular han tenido que aceptar el desafío y el enriquecimiento que le venían, por ejemplo, del Personalismo, del Existencialismo y aun del Marxismo [30]

— El *Personalismo* ha significado una huida del academicismo de la Escolastica renovada del último siglo Pero ha significado también el eco de una necesidad universalmente sentida tras el triunfo de los totalitarismos la de subrayar la dignidad única de la persona humana como sujeto de deberes y derechos

> «En el terreno de la razon practica fue sobre todo Max Scheler el que dio los grandes impulsos al pensamiento personalista Frente a la moral pura e impersonal del deber de Kant, Scheler subraya la objetividad de los valores morales, que pueden ser realizados por la persona como portadora de ellos» [31]

LIPOVETSKY, G , *La era del vacio Ensayo sobre el individualismo contemporaneo* (Barcelona 1986), ID , *El imperio de lo efimero* (Barcelona 1992), ID , *Le crepuscule du devoir* (Paris 1992), ROVIRA, J M , *Fe y cultura en nuestro tiempo* (Santander 1988), ALBURQUERQUE, E , *Moral cristiana y pastoral juvenil* (Madrid 1990)

[30] Resulta sorprendente como Ph Delhaye critica al «cristianismo platonizante» que trata de vincular la formulacion de la moral al orden divino y al orden natural e hipoteca la moral divina y humana a un vinculo filosofico poco aceptable por el mundo de hoy y aboga por una presentacion basada en la historia de la salvacion, «aliada con el personalismo, tal como lo han expuesto, antes del Vaticano II, Mons Nedoncelle y Emmanuel Mounier» «Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social Estudio del tema a la luz de los documentos del Concilio Vaticano II», en ILLANES, J L (ed), *Etica y Teologia ante la crisis contemporanea* (Pamplona 1980), 54-55

[31] BÖCKLE, F , «Tendencias de la Teologia Moral», en *Panorama de la Teologia Actual* (Madrid 1961), 524-25 A continuacion de estas palabras, F Bockle no deja de mencionar el papel que han desempeñado nombres como E Brunner, K Rahner y J Fuchs en el redescubrimiento del papel de la persona en la Teologia Moral

Piensese en la importancia que para la Teologia Moral contemporanea ha tenido el *Manifiesto del personalismo* de Mounier, o bien su estudio *Personalismo y cristianismo* MOUNIER, E , *Obras completas* I (Salamanca 1992), 579-755 y 847-889 Impor-

Al reflexionar sobre el mundo contemporáneo, el Concilio Vaticano II recuerda que «las relaciones humanas se multiplican sin cesar y, al mismo tiempo, la propia "socialización" crea nuevas relaciones, sin que ello promueva siempre, sin embargo, el adecuado proceso de maduración de la persona y las relaciones auténticamente personales ("personalización")» (GS 6). La visión no es pesimista. El mismo documento subraya que el hombre contemporáneo camina «hacia el desarrollo pleno de su personalidad y hacia el descubrimiento y afirmación crecientes de sus derechos» (GS 41). El criterio para juzgar el progreso o regreso de la cultura es precisamente el descubrimiento de la dignidad de la persona humana y la subordinación del orden social y su progresivo desarrollo al bien de la persona (GS 26). Los creyentes no pueden menos de alegrarse ante el hecho de que el hombre de hoy haya adquirido una conciencia cada vez mayor de la dignidad de la persona humana (DH 1).

— El *Existencialismo,* en sus diversas vertientes, se plantea en toda su urgencia el problema de la decisión libre del hombre, que se encuentra a la base de su responsabilidad ética. Recuerda a la Teología Moral la historicidad y gradualidad del ser humano, aun con el riesgo de subrayar excesivamente el peso de la circunstancia sobre la importancia del objeto de las decisiones morales [32]. El hombre, en concreto, según el existencialismo, se va haciendo a sí mismo en sus decisiones, en la conciencia de su existencia.

El ateísmo de A. Camus o de J.-P. Sartre son profundamente éticos. Prescindir de Dios no es para ellos la ocasión para descubrir que «todo me está permitido», como parecía temer uno de los personajes de Dostoyewski, sino el desafío que exige actuar en cada momento en la menesterosidad de la responsabilidad particular. La influencia del existencialismo —o más bien la de Simone de Beauvoir [33]— contribuiría a suscitar en el seno de la Teología Moral católica el conocido problema de la Etica de Situación, que merece un estudio particular [34]. Mayor influjo aún ha ejercido G. Marcel,

tante ha sido también la categoría del «compromiso» tan querida a E. Mounier: ver su obra *¿Qué es el personalismo?,* cap. 2: MOUNIER, E., *Obras completas,* III (Salamanca 1990), 207-213.

[32] HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo,* 2.ª ed. (Madrid 1962); cf. NOLLER, G. (dir.), *Heidegger und die Theologie* (Munich 1967).

[33] BEAUVOIR, S., *Pour une moral de l'ambigüité* (París 1965), 117, donde soñaba un futuro «en el que los hombres no conozcan otro uso de su libertad que este libre despliegiue de ella misma: una actividad constructiva sería posible para todos y cada uno podría prever positivamente a través de sus propios proyectos su propio porvenir».

[34] DUPRÉ, L., «The Existentialist Connections of Situation Ethics», en la obra en colaboración *The Future of Ethics and Moral Theology* (Chicago 1968), 106-113. Recuérdese el final de la conclusión de la obra de SARTRE, J.-P., *El ser y la nada* (Barcelona 1993), donde se nos advierte de que «la ontología no puede formular de por

con su interpretación del ser humano a partir de una itineración, llamada a encontrar su acabamiento y plenitud en la realización del *ser* más que en la satisfacción del *tener* [35].

— El *Marxismo* ha pretendido ser toda una cosmovisión. Pero lo menos que se puede decir es que se presentó siempre como una ética. El pragmatismo se ha convertido en una ética para el marxismo, no menos que para su rival capitalista. De todas formas, el Marxismo ha subrayado hasta el extremo la primacía de la praxis como clave hermenéutica de la verdad, como sabemos ya desde la tesis XI de Marx sobre Feuerbach. La filosofía no es tanto explicación de la realidad como compromiso en su construcción. La bondad del hombre no depende tanto de lo que piensa como de la eficacia de su actuación «práxica». El desafío de esta corriente ha exigido a la ética cristiana examinar sus propios principios y preguntarse por qué parece haber abandonado la primacía de los «frutos buenos», por los que se reconoce al árbol bueno (Mt 7,16-20). También para la moral evangélica era importante el principio de la acción. De ahí en adelante, anotada la semejanza, habrá que anotar también las diferencias. La «praxis» cristiana no se funda en la búsqueda de la eficacia, sino en el absurdo de la cruz; no se apoya en una ideología, sino en el seguimiento de una persona muerta por los hombres y glorificada por Dios [36].

El Marxismo subraya también el puesto de la utopía, como horizonte futuro que funciona como catalizador del presente. La Etica ha recibido de esta intuición su carácter de creatividad y fantasía. Pero también aquí la moral cristiana puede y debe apelar a las hondas razones de su esperanza. Vivir aguardando la «venida gloriosa» del Señor, lejos de constituir una excusa para la evasión y la nostalgia, exige una ética de la sobriedad ante las cosas, de justicia ante los hermanos, de piedad ante Dios. La esperanza activa y generosa conforma así las relaciones del creyente con lo otro, con los otros y con el Absolutamente Otro (cf. Tit 2,11-13).

Estas han sido, sin duda, las principales antropologías de este último siglo. De la imagen de hombre que ofrecían nacía necesariamente un modo ético de intentar configuar esa imagen. En esta confrontación con las filosofías predominantes en las últimas décadas,

sí prescripciones morales: se ocupa únicamente en lo que es, y no es posible extraer imperativos de sus indicativos» (p.646-648). Cf. CAMPBELL, «Sartre's absolute Freedom», en *LavThPh* 33 (1977) 61-91; AMORÓS, C., «Sartre», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la Etica,* III (Barcelona 1989), 327-385.

[35] MARCEL, G., *Etre et avoir* (París 1935); ID., *Homo Viator* (París 1945).

[36] Cf. SHISHKIN, A., (ed.), *Etica marxista* (Buenos Aires 1966), donde se ofrece una significativa antología de textos. Cf. HOLLENWEGGER, W. J., «Marxistische Ethik», en *Diakonía* 5 (1974) 400-408; VILAR, G., «Marx y el marxismo», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la Etica,* II (Barcelona 1992), 547-577, con amplia bibliografía.

no se trata de responder al desafío con un gesto displicente de superioridad. Se trata más bien de aceptar el desafío como una invitación —gracia y profecía, al fin— para poder descubrir un tesoro oculto y a veces olvidado que se encuentra en las raíces mismas de la moral cristiana.

— Pero hoy la Teología Moral ha de entrar en diálogo con importantes sistemas éticos que, tras el impacto producido por la Escuela de Frankfurt, ensayan caminos de ética discursiva, neocontractualista o naturalista [37]. La reflexión ética, filosófica o teológica, se enfrenta, además, con la antropología de la *postmodernidad*. Al referirnos a los anteriores movimientos filosóficos, el discurso se nos hacía inconscientemente pasado. Nos encontramos hoy con una filosofía, o mejor aún, con una ficción y con un talante vital, que se plantea la crisis misma de la modernidad y la racionalidad. «El *post* de postmoderno indica una despedida de la modernidad, en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo» [38].

El talante de la postmodernidad se nutre de muchas fuentes. Del desencanto ante la frialdad y la miseria de la razón. Del cansancio tras la marcha en pos del progreso del hombre y la sociedad. De la sospecha de que la defensa del ser del hombre —y, al fin, de toda ontología— ya no da más de sí. De la sensación de que el hombre es un ser descentrado y desfuturizado que nada serio puede construir ni nada plenificante puede esperar. De la satisfacción acomodada en un mundo placentero en el que el disfrute descomprometido se convierte en actitud primordial. Pero la postmodernidad no es sólo una reflexión teórica sobre el mundo y la historia —o su insignificancia histórica—. Es también una actitud ética, más o menos racional, más o menos fundamentada [39].

[37] Cf THIEBAUT, C , «La Escuela de Frankfurt», en CAMPS, V (ed), *Historia de la Etica* III (Barcelona 1989), 441-480, CORTINA, A , «La ética discursiva», o c , 533-576, VALLESPIN, F., «El neocontractualismo John Rawls», o c , 577-600, CELA CONDE, C J., «El naturalismo contemporáneo de Darwin a la sociobiología», o c , 601-634 Más explícitamente es abordado el diálogo de la Teología Moral con la ética analítica (W Frankena), la ética del lenguaje (R Hare) y la ética discursiva (K O Apel, J Habermas), por los estudios de G W Hunold, F Bockle y W Korff recogidos en HERTZ, A -KORFF, W -RENDTORFF, T -H RINGELING, *Handbuch der christlichen Ethik* (Friburgo-Basilea-Viena 1993), 46-107 Cf CORTINA, A , *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria,* 2 ª ed (Salamanca 1988)

[38] VATTIMO, G , o.c. 10

[39] LIPOVETSKY, G , *Le crépuscule du devoir L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques,* 52 «La civilización del bien-estar consumista ha sido el gran sepulturero histórico de la ideología gloriosa del deber A lo largo de la segunda mitad del siglo, la lógica del consumo de masas ha disuelto el universo de las homilías moralizantes, ha erradicado los imperativos rigoristas y engendrado una cultura en la que la felicidad se impone al mandamiento moral, los placeres a la prohibición, la seducción a la obligación»

La postmodernidad no puede limitarse a significar la crisis misma de la modernidad y la racionalidad, sino que ha de orientar la mirada hacia el futuro. De su diálogo con la filosofía postmoderna de la fragmentariedad y la inmediatez, la Teología Moral puede extraer algunas lecciones importantes. Llega el momento de completar la fundamentación racional sobre el «hombre» abstracto con la atención a la complejidad del momento en el que inevitablemente se cruzan y confrontan los valores morales. El diálogo con la postmodernidad exigirá a la moral cristiana una mayor atención al «kairós», es decir, al tiempo oportuno en el que se adensa la llamada de Dios a los hombres y a las estructuras humanas. Este diálogo debería ayudar tanto a los cristianos como a los teólogos a redescubrir el valor de la virtud de la prudencia, tan frecuentemente invocada por Santo Tomás. Y podría ayudar a unos y otros a ejercitar el discernimiento sobre lo más humano y humanizador. Habrá que descubrir que el hombre no se identifica con sus logros y sus posesiones. El hombre es su acción y su pasión, su prisa y su pausa, su quehacer y su placer.

El diálogo, por otra parte, además de ayudar a la moral cristiana a redescubrir algunos valores que tal vez tiene olvidados, habrá de exigirle al mismo tiempo una palabra de clarificación sobre el mismo movimiento con el que dialoga. La misma postmodernidad encierra fermentos degenerativos, como la aparición de una cierta «irresponsabilidad colectiva», a la que habrá que referirse más adelante.

3. La Teología Moral en el marco de la Teología

Ya Santo Tomás se pregunta por qué la reflexión sobre el hombre y su comportamiento responsable ha de entrar en el ámbito de la «Teología», que en principio debería reservarse a la reflexión sobre Dios. El santo subraya el papel que la gracia, como ley interior, juega en ese comportamiento por el que el hombre mismo se hace a sí mismo, cumpliendo los mandamientos. Pero, desde un planteamiento previo y menos específico, considera que también es Teología la que considera las acciones del hombre, creado por Dios. Acciones que, a fin de cuentas, en El tienen su origen y sólo en su contemplación como sumo Bien encuentran su orientación definitiva [40].

[40] Cf Abba, G , *Lex et Virtus Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino* (Roma 1983), especialmente el capítulo V, en el que se aborda directamente el estudio de la II parte de la *Suma Teológica,* y en concreto la legitimidad del estudio de la acción moral como objeto de la «teología» y la importancia de presentar la acción moral como un «movimiento de la criatura racional hacia Dios» La parte II de la *Suma Teológica* no es pura filosofía «La necesidad de una *moralis consideratio* está ligada al hecho del *motus* de la criatura racional, en el cual se ve un efecto específico en el que se refleja la *altissima causa,* por lo cual (la segunda parte) no es filosófica, sino teológica y especulativa» (p 163)

La Teología Moral no debería perder de vista la *teología dogmática*. Ya en las mismas fuentes de la revelación cristiana, la exigencia moral brota del buen anuncio de la salvación. A esta relación con las restantes disciplinas teológicas se refiere la encíclica *Veritatis splendor* cuando afirma que a los teológos moralistas, en conexión con la teología bíblica y la dogmática, les compete «subrayar en la reflexión científica el aspecto dinámico que ayuda a resaltar la respuesta que el hombre debe dar a la llamada divina en el proceso de su crecimiento en el amor, en el seno de una comunidad salvífica». Es interesante ver que, ante la vocación del que es *imago Dei,* la encíclica une la moral a la ascética y mística cristianas [41].

Se admite hoy que la crisis de la Teología Moral se debe, entre otras causas, a su separación de la Escritura y de la Teología dogmática. La Sagrada Escritura, como ha subrayado el Concilio Vaticano II (OT 16), debe volver a ocupar un puesto de relevancia en la reflexión moral cristiana. La tarea no es tan sencilla como a primera vista parece, sobre todo si se quieren evitar los riesgos del literalismo y del fideísmo, pero de las páginas bíblicas ha de surgir ese espíritu que libere a la reflexión moral cristiana del excesivo legalismo que la caracterizaba en otros tiempos. El imperativo ha de brotar del indicativo, la obligación de la gracia, la tarea humana del don divino. La Teología dogmática, a su vez, no sería completa ni coherente si no contemplara las consecuencias prácticas de la fe sobre la que reflexiona [42]. Bastará recordar tan sólo algunas sugerencias.

a) El *tratado sobre el Dios de la revelación cristiana* ayudará a la Teología Moral a articular sus reflexiones sobre la dignidad de la persona humana a partir de la fe en la Trinidad y unidad de Dios. La fe en el Dios creador implica inmediatamente una reflexión-exhortación sobre la responsabilidad humana ante el mundo creado en el que se desarrolla la vida y ante el mismo don de la vida [43], como acertadamente señala el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC 307.341). Pero, con anterioridad a estas cuestiones sectoriales, el misterio de la Creación ilumina ya la posibilidad de una revelación natural y de una «ley natural» accesibles al ser humano por su propia inteligencia (CEC 299) [44].

[41] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor,* 111. Ver GALINDO, A., «Los manuales de Moral Fundamental. Arquitectura de una moral nueva», en *Salmanticensis* 32 (1985) 207-221; ID., «Apuntes para la elaboración de un manual de teología moral social», en *StLg* 32 (1991) 221-269, esp. 235-244.

[42] FUCHS, J., «Teologia Morale e Teologia Dogmatica», en *Sussidi 1980 pero lo studio della Teologia Morale Fondamentale* (Roma, P. Università Gregoriana, ed. privada); este artículo había aparecido en *Gregorianum* 50 (1969) 689-718.

[43] Ver GALINDO, A. (ed.), *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta* (Salamanca 1991).

[44] FLECHA, J. R., «La Teología Moral en el Nuevo Catecismo», en *El catecismo Posconciliar. Contexto y contenidos,* 152-181.

b) El tratado de la *Cristología* no puede eximirse de subrayar la importancia que el seguimiento de Cristo implica para la moral cristiana. La «nueva ley» evangélica es inseparable de la vida, los gestos y las palabras de Jesús de Nazaret [45]. Pero tampoco puede olvidar que el Cristo resucitado vive y actúa como con-sujeto moral en los que creen en él y, al mismo tiempo, es atendido en los hombres que demandan atención amorosa y cuidados compasivos.

c) La *Eclesiología,* por su parte, al estudiar el misterio de la Iglesia, no puede olvidar la misión de la comunidad, como se subrayó abundantemente durante el Concilio Vaticano II [46]. La misión de la Iglesia, como la de Jesús, pasa por el servicio a los hombres, especialmente los más pequeños y marginados. Con razón ha dicho Juan Pablo II que «redescubrir y hacer redescubrir la dignidad inviolable de cada persona humana constituye una tarea esencial; es más, en cierto sentido es la tarea central y unificante del servicio que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, está llamada a prestar a la familia humana» [47].

d) La *Antropología Teológica* no se limita a reflexionar sobre el ser del hombre, sino que incluye orientaciones inestimables sobre su quehacer. La misma constitución psicosomática del ser humano, su configuración sexual, su apertura a la comunidad y la solidaridad, su relación con el mundo ambiental, constituyen otras tantas pistas para la reflexión sobre sus resposabilidades morales.

La reflexión teológico-dogmática sobre el pecado original, sus componentes y sus consecuencias, ilustra de forma cada vez más clara la naturaleza misteriosa de todo pecado personal, y el tratado sobre la Gracia de Cristo implica múltiples reflexiones sobre la nueva vida y la nueva actividad de los redimidos por Jesucristo, como vida en la caridad [48]. Imagen de Dios por creación y por redención, el ser humano está llamado a comportarse como tal y ha recibido el derecho a ser tratado como tal. La iconalidad es una categoría ética fundamental, tanto si se contempla al hombre en el lugar del sujeto moral como si se lo considera como «objeto» del comportamiento moral de los demás hombres, como más adelante se verá.

e) El objeto de la *Escatología,* lejos de mermar la importancia de las tareas temporales, proporciona nuevos motivos de apoyo y

[45] DEL POZO ABEJÓN, G., *Lex Evangélica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana* (Granada 1988).

[46] Esta autocomprensión de la Iglesia, que constituye el cañamazo de la constitución *Lumen gentium,* se encuentra admirablemente resumida en GS 40.

[47] JUAN PABLO II, *Christifideles laici,* 88. Véase también su encíclica *Redemptoris missio.*

[48] RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 1991), 384-389; LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 1993), 290-295.

creatividad para su ejercicio (GS 21) Para que la *promissio* de Dios alcance su eficacia y verificabilidad en el testimonio de su interlocutor humano, éste ha de vivir la libertad y disponibilidad necesarias para su *missio* en el mundo Pero la «ingenuidad» —es decir, la libertad— de la *missio* no conseguirá credibilidad si no se presenta como *compromissio,* como vivencia comunitaria de la misión, como cercanía condescendiente y coitinerante a los pequeños, a los pobres y a los marginados [49]

f) La referencia a la *Sacramentologia* es ya previsible Si en otro tiempo los sacramentos formaban parte del «objeto» de la Teología Moral, hoy deberían encontrarse entre sus fuentes No se trata ya solamente de preguntarse si y cómo se realiza el comportamiento moral en la realización o en la «recepción» de los sacramentos —como subrayaban los antiguos manuales—, sino de ver cómo y con qué coherencia la celebración sacramental de la salvación se traduce en comportamientos morales concretos La vida cristiana es una vida bautizada en el misterio pascual de Cristo, una vida reconciliada con Dios y con los hermanos, una vida que encuentra en la Eucaristía su centro celebrativo y el paradigma de la entrega diaria por los hermanos [50]

g) La clásica división entre Teología Moral y Teología Ascético-mística o *Teología Espiritual* ha terminado por modelar una cierta mentalidad Como si la Teología Espiritual hubiera de estudiar el comportamiento positivo y la Teologia Moral el comportamiento negativo A la Teología Moral quedaria reservado el primer capítulo del Sermón de la Montaña —tal vez excluyendo las bienaventuranzas—, con tal de que se pasara a la Teología Espiritual ese último verso del capítulo 5 del Evangelio según San Mateo «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» Evidentemente, la ironía apenas se sostiene

Es todo un largo camino el que aún queda por recorrer, hasta que la Teología Moral sea capaz de articular un discurso coherente en diálogo con las ciencias humanas positivas, las modernas filosofías y aún las diversas disciplinas teológicas El comportamiento humano responsable es un objeto demasiado complejo para ser estudiado desde una perspectiva reduccionista La Teología Moral habra de colaborar con múltiples saberes para estudiar la objetividad de tal comportamiento, su referencia a la dignidad humana y a la vocacion

[49] FLECHA, J R , *Esperanza y Moral en el Nuevo Testamento* (Leon 1975), ID , «La justicia, mediacion etica de la esperanza», en *EE* 64 (1989) 433-464, ID , «Justicia social y esperanza escatolica», en ALVAREZ VERDES, L -VIDAL, M (ed), *La justicia social* (Madrid 1993), 247-267 Cf RUIZ DE LA PENA, J L , *La pascua de la creacion* (Madrid 1996), 140-142

[50] BOROBIO, D , *Dimension social de la liturgia y los sacramentos* (Bilbao 1992)

cristiana Y, ulteriormente, matizar su juicio sobre la responsabilidad moral concreta de tal comportamiento humano

V TEOLOGIA MORAL Y MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Ya desde el mismo prólogo que San Alfonso antepone a su monumental *Teología Moral* nos revela su íntima preocupación por la formación de la conciencia de los fieles y su profundo respeto hacia el magisterio pontificio en cuanto orientador de la reflexión del moralista Al santo le preocupaba recoger las últimas normas aparecidas en las bulas recientemente promulgadas por el papa Benedicto XIV [51]

1 **Magisterio y Teología**

Como ha afirmado el Concilio Vaticano II, con palabras recogidas por Juan Pablo II, en el Magisterio de la Iglesia tienen los cristianos una gran ayuda para la formación de la conciencia, puesto que el Magisterio «no presenta verdades ajenas a la conciencia cristiana, sino que manifiesta las verdades que ya debería poseer, desarrollándolas a partir del acto originario de la fe» (VS 64, cf DH 14) De hecho, la encíclica *Veritatis splendor* reivindica una vez más el deber y derecho del Magisterio de la Iglesia de intervenir no sólo en el ámbito de la fe, sino también y de modo inseparable en el ámbito de la moral

Se podría decir que la atención del moralista a los documentos de la Iglesia —incluyendo el llamado magisterio ordinario no infalible— era especialmente obligada y esperable en unos tiempos en que la reflexión teológico-moral vivía en tan estrecha vinculación con las normas canónicas Pero los retos planteados por las ciencias humanas a la Teología Moral han puesto de actualidad la cuestión En esta situación puede ocurrir que la reflexión moral de los teólogos, pretendiendo obedecer el mandato conciliar de prestar atención a los científicos (GS 62), atienda a lo que de válido perciben sus investigaciones, mientras que el Magisterio de la Iglesia ofrece a todo el Pueblo de Dios orientaciones morales que, a primera vista, parecen ignorar tales investigaciones

Según el Concilio Vaticano II, al magisterio de los obispos cuando, en comunión con el Romano Pontífice, enseñan sobre materias de fe y costumbres, se le debe adhesión y religioso respeto A conti-

[51] S ALFONSI MARIAE DE LIGORIO, *Theologia moralis* (ed L GAUDE) (Romae 1905-1912), I,LVI Sobre este tema, ver RINCON, R , *Teología moral Introducción a la crítica* (Madrid 1981), 161-188

nuación, la constitución conciliar *Lumen Gentium* añade: «Este obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento ha de ser prestado al magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable *ex cathedra,* de tal manera que se reconozca con reverencia su magisterio supremo y con sinceridad se preste adhesión al parecer expresado por él, según su manifiesta mente y voluntad, que se colige principalmente, ya sea por la índole de los documentos, ya sea por la frecuente proposición de la misma doctrina, ya sea por la forma de decirlo» (LG 25).

La relación de la comisión que, en julio de 1964, presentaba el esquema, justificaba la inclusión de estas palabras en este preciso lugar con la finalidad de que «quedara más claro que se trataba del magisterio no infalible del Romano Pontífice en el contexto del magisterio de todo el cuerpo episcopal que es el objeto de este párrafo».

Del estudio de los modos presentados por los padres conciliares y de la respuesta oficial que se les dio, a propósito del Magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable *ex cathedra,* se pueden deducir algunas conclusiones.

El mismo Concilio Vaticano II no pretendió que tales declaraciones magisteriales fueran entendidas como pronunciamientos últimos que impidieran cualquier discusión posterior. Reconoce además el Concilio la posibilidad de situaciones en las que los teólogos se encuentren con dificultades serias y fundadas para acatar interiormente las normas del Magisterio y reenvía para estos casos a los criterios habituales que eran manejados ya por los mismos teólogos en situaciones semejantes. Admite el Concilio la necesidad y legitimidad de una reflexión que intente hacer progresar la investigación teológica más allá de los linderos establecidos en un determinado momento por el Magisterio.

Y, sobre todo, reconoce el Concilio que, en muchas ocasiones, puede darse una honrada discrepancia de pareceres en la Iglesia, que ha de solucionarse entre todos los miembros del Pueblo de Dios «con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común» (GS 43). Por eso, con un espíritu admirable de comunión en la caridad y la responsabilidad, reconoce que «es propio de todo el Pueblo de Dios, principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada» (GS 44). Así pues, según el Concilio, «la cualificación de las declaraciones pontificias no se mide por el grado de obligación de la respectiva doctrina, ni simplemente por su valor

tradicional, sino, en principio, también por la explicitación con que a veces se presentan como aún pertenecientes a la Revelación» [52].

2. Magisterio y Teología Moral

Por lo que se refiere al ámbito concreto de la Teología Moral, no se cuestiona el llamado «objeto primario y directo del magisterio eclesiástico», es decir, las verdades reveladas por sí mismas y que constituyen el depósito de la doctrina *de fide et moribus*. Los cuestionamientos se refieren habitualmente al objeto secundario o indirecto del Magisterio eclesiástico, que comprendería las verdades que, aun no reveladas por sí mismas, se relacionaran directa o indirectamente con verdades reveladas sobre la fe o las costumbres. El padre Rahner consideraba que «esta afirmación de un objeto secundario o indirecto del magisterio eclesiástico tiene más bien un carácter teórico. Si de hecho se dan y en qué medida se dan declaraciones del magisterio eclesiástico sobre tales objetos, y si estas declaraciones participan del magisterio eclesiástico y de la cualidad de auténticas proposiciones de fe, es una cuestión que queda en gran parte abierta» [53].

Esta apertura es especialmente necesaria cuando el Magisterio eclesiástico roza algunos presupuestos científicos que son aducidos como base argumentativa para la doctrina moral sobre la constitución biológica del hombre o los condicionamientos psicosomáticos del comportamiento humano. En este caso, «las respuestas son al principio tentativas; los teólogos comienzan a responder (a las cuestiones actuales) sobre la base del conocimiento ya disponible. En las situaciones morales las respuestas se fundamentarán en principios ya desarrollados y tales respuestas pueden claramente apuntar a la necesidad de reformulación de los principios. Las declaraciones oficiales del Papa relativas a tales casos reflejarán la indecisión todavía

[52] KLINGER, E., «La infalibilidad en el magisterio ordinario», en RAHNER, K. (ed.), *La infalibilidad de la Iglesia* (Madrid 1978), 248-60, esp. 257; cf. PIÉ I NINOT, S., *Tratado de Teología Fundamental* (Salamanca 1991), 387-89. Sobre la doctrina conciliar respecto a las doctrinas no definidas, también en el campo moral, ver RAHNER, K., «Iglesia en transformación», en *Escritos de Teología,* VI (Madrid 1969), 445-68. Acerca de la índole particular del asentimiento mental que es debido al magisterio auténtico no definitorio, ver SALAVERRI, J., «Potestad de magisterio», en MORCILLO, C. (ed.), *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia* (Madrid 1996), 518-520; ROVIRA BELLOSO, J. M., *Introducción a la Teología* (Madrid 1996), 257-69. Para ampliar este tema ver FLECHA, J. R., «Estatuto eclesial del teólogo moralista», en *Moralia* 10 (1988), 445-66.

[53] RAHNER, K., «Magisterio eclesiástico», en *Sacramentum mundi,* IV, 389. Cf. DS 3011, 3020, 3069, 3074; LG. Véase el comentario que a partir de estos textos del Concilio Vaticano I hace sobre la permanencia de los dogmas LONERGAN, B., *Method in Theology* (Londres 1972), 320-24.

presente. Pueden incluso aparecer como tentativas y pueden ser gradualmente clarificadas en declaraciones sucesivas» [54].

En casos semejantes el teólogo moralista puede y debe prestar su colaboración con el fin de acelerar la corrección de los principios fundamentales o de las conclusiones éticas que vienen a constituir el entramado del magisterio eclesiástico ordinario no definitivo. Evidentemente, tal servicio no queda cumplido cuando el moralista ofrece como definitivas unas conclusiones que intencionalmente eran solamente tentativas en ese camino de clarificación de los principios. Pero tampoco queda cumplido el servicio cuando el moralista se limita a repetir mecánicamente el mismo razonamiento, como si la reflexión multidisciplinar sobre los datos científicos acerca del hombre no tuviera nada que decir de significativo sobre su comportamiento moral [55]. Será necesario recordar siempre el pensamiento de Pío XII: «Las disciplinas sagradas se remozan siempre con el estudio de las sagradas fuentes, mientras, por el contrario, la especulación que olvida la investigación ulterior del sagrado depósito se hace estéril, como sabemos por la experiencia» [56].

Este tema ha sido varias veces abordado por el *Catecismo de la Iglesia Católica* [57]. Y a él ha vuelto, como se sabe, la encíclica *Veritatis splendor.* En ella se critica la opinión según la cual el Magisterio no debería intervenir en cuestiones morales más que para «exhortar a las conciencias» y «proponer los valores» en los que cada uno basaría con autonomía sus opciones y decisiones personales [58].

[54] MULLIGAN, J., *Theologians and Authority within the Living Church* (Braintree, Mass. 1986), 102.

[55] CURRAN, CH. E., *The Living Tradition of Catholic Moral Theology* (Notre Dame-Londres 1992), 103-133: «The Teaching Function of the Church in Morality», donde, tras exponer el pensamiento de R. McCormick sobre el magisterio a partir de la *Humanae vitae,* ofrece siete puntos interesantes para un adecuado discernimiento, entre los cuales algunos son tan evidentes como la necesidad de admitir diferentes niveles en el magisterio de la Iglesia. El autor afirma también que el católico agradece la presencia del Espíritu Santo en la orientación del magisterio. Este reconoce, además, la fundamentación del mismo en la ley natural, pero ha de comprender que las conclusiones concretas de la ley natural pasan por mediaciones históricas y coyunturales que, con frecuencia, admiten una gran pluralidad de aplicaciones.

[56] PÍO XII, *Humani generis* (12.8.1950), 15: F. GUERRERO (ed.), *El Magisterio Pontificio contemporáneo,* I (Madrid 1991), 233. No hace falta subrayar cómo la misma encíclica se opone, por una parte, a un excesivo «historicismo que, al admitir tan sólo los acontecimientos de la vida humana, tanto en el campo de la filosofía como en el de los dogmas cristianos, destruye los fundamentos de toda verdad y la ley absoluta» (n.3).

[57] *Catecismo de la Iglesia Católica,* 84-95.688 857.871.888-892.2032-2040. 2651. Cf. SELLING, J. A., «The Authority of Church Teaching on Matters of Morality», en VOSMAN, F.-MERKS, K. W. (eds.), *Aiming at Happiness. The Moral Teaching in the Catechism of Catholic Church* (Kampen 1996), 194-221.

[58] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor,* 4a.

Pero más allá de la condena, en esta encíclica se ofrecen algunos puntos positivos que se podrían resumir en este decálogo provisional:

1. Se vincula al Magisterio jerárquico con la Tradición viva, que va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo (DV 9).

2. Se sitúa al Magisterio en la línea de los testigos del Evangelio, que pasa por la doctrina de los Padres, la vida de los santos y la liturgia de la Iglesia.

3. Se vuelve a recordar, con el Concilio, que «el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo» (DV 10).

4. Se hace especial referencia al terreno moral, al recordar con el *Código de Derecho Canónico* que «compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas» (cn. 747.2).

5. Se presenta el deber-derecho del Magisterio de pronunciarse sobre cuestiones morales como una oferta del «propio discernimiento y enseñanza, para ayudar al hombre en su camino hacia la verdadera libertad» [59] (VS 27).

6. La razón de tal intervención es precisamente la necesidad de custodiar el Evangelio, fuente de verdad salvadora y de normas de conducta (DV 7), por lo cual la Iglesia ha debido aceptar en el ámbito moral un desarrollo doctrinal análogo al que se ha dado en el ámbito de las verdades de la fe (VS 28b).

7. El Magisterio propone en el mundo de hoy las palabras de Jesús Maestro, realizando su obra de discernimiento también en el ámbito moral y en un ámbito interdisciplinar (VS 30bc).

8. El Magisterio de la Iglesia trata de buscar la formulación de las normas morales universales y permanentes a los diversos contextos culturales e históricos, basándose en el previo y simultáneo «esfuerzo de lectura y formulación propio de la razón de los creyentes y de la reflexión teológica» (VS 53c) [60].

9. En ese *munus propheticum,* que ha sido confiado a toda la Iglesia, hay muchas vocaciones: El Magisterio jerárquico está llama-

[59] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor,* 27.

[60] Véase la interesante referencia que hace la nota 100 al discurso de JUAN XXIII, con motivo de la apertura del Concilio Vaticano II, donde subrayaba la necesidad de investigar y exponer, según las necesidades de los tiempos, la doctrina verdadera e inmutable.

do a enseñar los preceptos particulares, vigilar sobre los eventuales errores y ofrecer un juicio de discernimiento entre los actos que son conformes con las exigencias de la fe y los que no lo son. El magisterio de los teólogos está llamado no sólo a profundizar e ilustrar las razones y fundamentos del Magisterio jerárquico y a prestarle su asentimiento, sino también a clarificar, por una parte, los fundamentos bíblico-dogmáticos de la doctrina enseñada y a ofrecer, por otra, desde el sentido sobrenatural de la fe, «el discernimiento necesario en el contexto de la cultura prevalentemente científica y técnica actual, expuesta al peligro del pragmatismo y del positivismo» (VS 109-112)[61].

10. En conclusión, tanto el Magisterio de los pastores como el ejercido por los teólogos han de tener en cuenta que están al servicio del Evangelio y que, de acuerdo con su propia misión, han de respetar el *derecho de los fieles* a recibir la doctrina católica en su pureza e integridad.

Es cierto que «los teólogos moralistas, que aceptan la función de enseñar la doctrina de la Iglesia, tienen el grave deber de educar a los fieles en este discernimiento moral, en el compromiso por el verdadero bien y en el recurrir confiadamente a la gracia divina» (VS 113). Pero, en el Pueblo de Dios, ese deber y vocación no son exclusivos de los teólogos moralistas. Y, por fin, en el Pueblo de Dios, todos hemos de tener muy viva la conciencia de que la Iglesia, custodia del depósito de la palabra de Dios, del que manan los principios en el orden religioso y moral, y que desea unir la luz de la revelación al saber humano para iluminar el camino de la humanidad, es consciente de no tener siempre a mano la respuesta adecuada a cada cuestión[62].

[61] Para toda esta sección, la encíclica remite a dos documentos anteriores: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo, *Donum veritatis* (24.5.1990), 6. 16: AAS 82 (1990) 1552. 1557; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (22.2.1976), 95-101.

[62] GS 33. Unas palabras cuya humilde confesión, como se ha observado, no se encuentra ni en el *Catecismo,* ni en la referencia que le dedica la encíclica *Veritatis splendor* (n.3): cf. VICO PEINADO, J., «Etica y Magisterio en la *Veritatis splendor*», en *Moralia* 17 (1994) 79, quien sigue a J. RÉGNIER, «La moral conciliar y la moral del Catecismo romano», en *SelTeo* 32 (1993) 340-349.

CAPÍTULO II

HISTORIA DE LA TEOLOGIA MORAL

BIBLIOGRAFIA

ANGELINI, G.-VALSECCHI, A., *Disegno storico della Teologia Morale* (Bolonia 1972); BOURKE, V. J., *History of Ethics,* 2 vols. (Garden City, N. Y. 1970); CAFFARRA, C., «Historia de la teología moral», en *DETM,* 436-454; CAMPS, V. (ed.), *Historia de la Etica,* 3 vols. (Barcelona 1988-1992); HÄRING, B., *La ley de Cristo,* I (Barcelona 1973), 7.ª ed., 35-79; MACINTYRE, A., *Historia de la Etica* (Barcelona 1982); PINCKAERS, S. (TH.), *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire* (Friburgo-París 1985); ROHLS, J., *Geschichte der Ethik* (Tübingen 1991); VEREECKE, L., «Historia de la teología moral», en *NDTM* 816-843, con buena bibliografía.

En el estudio de la Teología Moral, un breve recorrido histórico ayudará a conocer la situación de muchos planteamientos [1]. Aquí sólo es posible subrayar algunos de los momentos más importantes que han ido conformando tanto los esquemas éticos de la actuación cristiana como la predicación de las exigencias prácticas de la fe y, en consecuencia, la reflexión sobre su normatividad.

I. IMPORTANCIA DEL ESTUDIO DE LA HISTORIA

Cada época de la vida cristiana va desplegando uno u otro de los pliegues de la realidad y de la autocomprensión de la Iglesia, de la intelección de la fe y de la concreción de sus exigencias. El espíritu de Dios va guiando a su pueblo «hasta la verdad completa» (Jn 16,13) y ayudándolo a realizar esa verdad en las obras del amor (cf. 1 Jn 3,18-20) [2].

La Teología, como intento de «comprensión» en la historia de los datos de la fe, jamás debería descansar sobre los hallazgos de una época concreta. La Teología, como el hombre mismo, como la Iglesia misma, vive en peregrinación y búsqueda, añorando el día en que ella misma desaparecerá en el misterio omniabarcante de Dios, vivido y aceptado sin mediaciones provisionales [3].

[1] CALVO, Q., *El espíritu de la moral cristiana* (Estella 1987), 73.
[2] Cf. SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan* (Barcelona 1980), 227-230.
[3] Cf. CURRAN, CH., *Christian Morality Today* (Notre Dame 1966), 1-2.

Este proceso de comprensión y vivencia se va produciendo, gracias al Espíritu, en el seno mismo de la comunidad eclesial. La fe es una vocación. Una llamada dirigida al individuo, en el seno nutricio, y a la vez interpelante, de una comunidad:

> «El Pueblo de Dios responde a esta llamada sobre todo por medio de una vida de fe y de caridad y ofreciendo a Dios un sacrificio de alabanza. En relación más específica con la vida de la fe, el Concilio Vaticano II precisa que "la totalidad de los fieles, que han recibido la unción del Espíritu Santo" (cf. 1 Jn 2,20.27), no puede equivocarse cuando cree, y esta peculiar prerrogativa suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando, desde los obispos hasta los últimos laicos, presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres» [4].

El «sentido de los fieles» va descubriendo cada día nuevos campos donde prende y fructifica la semilla de la Palabra de Dios. Pero, junto a este *proceso vivido,* que es a la vez don de Dios y tarea de los hombres, la Teología Moral no puede sentirse inhibida. También a ella se le exige embarcarse en este *proceso formulado,* tematizado, reflexionado. La Teología Moral no puede eximirse de vivir y reflexionar en la historia y desde su momento histórico. «Las ciencias históricas son necesarias para los estudios del teólogo, debido sobre todo al carácter histórico de la Revelación, que nos ha sido comunicada en una historia de salvación» [5].

1. Inculturación de las actitudes y de la reflexión ética

Esta interacción entre la historia y la Teología Moral resulta patente si consideramos el influjo que los cambios históricos han ejercido en la modificación práctica del comportamiento y aun en la reflexión teológica sobre el mismo. Las nuevas situaciones han originado nuevas costumbres —*mores*—, pero también nuevos criterios valorativos. Se puede decir que ha habido un proceso de inculturación diacrónica, que se encuentra ya en la misma Escritura. Re-

[4] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo* (24.5.1990), 4, donde se remite a la constitución conciliar *Lumen gentium.* Haciéndose eco del mismo documento, también la encíclica *Veritatis splendor,* 111, recuerda que compete a los teólogos moralistas, «en conexión íntima y vital con la teología bíblica y dogmática, subrayar en la reflexión científica el aspecto dinámico que ayuda a resaltar la respuesta que el hombre debe dar a la llamada divina en el proceso de su crecimiento en el amor, en el seno de una comunidad salvífica».

[5] CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, l.c., 10.

cuérdese, por ejemplo, el trato diverso que el comportamiento con los esclavos alcanza en las diversas tradiciones normativas [6].

En la doctrina de la Iglesia es evidente la diversa valoración ética de algunos problemas, según el cambio de los tiempos y las circunstancias. La reflexión ética sobre la guerra en el Concilio Vaticano II (GS 79-82) está lejos del planteamiento de Santo Tomás y de la relección de Francisco de Vitoria sobre el derecho de guerra, pero queda también lejos de ulteriores pronunciamientos de Juan Pablo II. Algo parecido podría decirse al considerar las bases epistemológicas para sus pronunciamientos o el puesto del hombre a lo largo de cien años de la Doctrina Social de la Iglesia [7].

El estudio de la historia ayuda también a comprender la diversidad de criterios éticos que ahora mismo pueden darse en distintas culturas, que, aun conviviendo en el mismo momento cronológico, viven en realidad en diferentes etapas de su camino histórico. Se podría decir que los valores éticos se realizan en un proceso de inculturación sincrónica. Desde nuestra situación actual, en medio de una sociedad pluralista, resulta aleccionador releer las preguntas de Santo Tomás sobre la validez universal de la ley natural y su eventual mutabilidad [8].

La relación e interacción entre la historia y la moral, vivida o formulada, no debe ser simplemente constatada como un dato fáctico ineludible. Ha de traducirse ulteriormente en una seria reflexión sobre la historicidad misma del análisis crítico de las costumbres. Pero la cuestión no es sólo la de referencia fiel a la realidad social, sino la del derecho mismo a la interpelación moral. O, dicho de otra forma, no se trata de ver si un determinado diagnóstico refleja exactamente los valores o antivalores en una determinada sociedad, sino que se trata de ver si la reflexión moral ha de limitarse a constatar fríamente la evolución histórica de los comportamientos morales o tiene el derecho/deber de esbozar un juicio de discernimiento sobre el desarrollo histórico de tales comportamientos.

Por su parte, la Teología Moral formulada debe interpelar a cada momento histórico sobre su «histórica» y coyuntural comprensión del mensaje de la salvación, sobre su verdadero sentido y sobre su vivencia circunstancial y concreta. El carácter histórico de la moral tiene mucho que ver con su misión profética. El Verbo de Dios asume la naturaleza humana y la humana peripecia, pero no para dejar-

[6] VAN IMSCHOOT, P., *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1969), 609-613.

[7] Cf. CANGIOTTI, M., «El hombre como persona. Líneas de Antropología cristiana», en la obra editada por el Instituto Internacional para la Doctrina Social, *La Doctrina Social Cristiana* (Madrid 1990), 114-140; FLECHA, J. R., «Caridad liberadora y Doctrina Social de la Iglesia», en *Corintios XIII*, 59-60 (1991) 117-153.

[8] *S.Th.* 1-2, 94, 4 y 5.

las inmutadas. Nacida en la historia, la reflexión moral no está al servicio de las contingencias históricas, sino que orienta y critica las realizaciones históricas del mensaje sobre el Reino de Dios [9].

2. Tradición y juicios morales

La interacción entre la historia y la reflexión teológico-moral ha de ayudar, además, a relativizar muchos de los juicios éticos que los avances técnicos parecen siempre demandar. Semejante actitud no significa desprecio a las normas morales, sino precisamente una busca serena de su *espíritu* último, con frecuencia empañado por la contingencia de la *letra* con que las normas han sido explicitadas en cada época. De poco sirve la ciencia sin conciencia [10], pero los avances científicos han ayudado a veces a la reflexión moral a repensar sus mismos fundamentos y conclusiones, aunque, por otra parte, sea preciso afirmar la validez de unos principios inmutables e independientes de los avatares históricos [11].

Más evidente es el cambio operado en el ámbito de la moral social. La encíclica *Sollicitudo rei socialis* ha reconocido finalmente el estatuto teológico-moral de la Doctrina Social de la Iglesia así como la categoría del «pecado estructural» [12]. Es cierto que el mismo Magisterio se ha esforzado por armonizar la identidad sustancial y la unidad de tal doctrina con las diferencias de planteamiento, de procedimiento metodológico y de estilo que se observan en los diversos documentos:

> «Puede darse que el cambio de las situaciones exija la modificación de un juicio anterior dado en una situación diversa. Esto explica por qué realmente en la Doctrina Social de la Iglesia se tengan hoy criterios diferentes a los de hace algún tiempo, aunque en continuidad de la línea impuesta por los principios. De todos modos es evi-

[9] Véase el *Documento de Puebla*, nn.3.164 y 267.

[10] JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* (4.3.1979) 16; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae*, Introd. 2. Esa es la aportación más valiosa que los movimientos ecologistas han ofrecido a la conciencia humana: KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial* (Madrid 1992), 61-76; MEADOWS, D. H.-MEADOWS, D. L-RANDERS, J., *Más allá de los límites del crecimiento* (Madrid 1992), 259-278.

[11] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 112: «Desde el punto de vista teológico, los principios morales no son dependientes del momento histórico en el cual vienen a la luz». Piénsese, por ejemplo, en el cambio operado en la valoración moral de los transplantes de órganos.

[12] JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis* (30-12-1987), 41; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la DSI en la formación de los sacerdotes*, 3-5. BENNÀSSAR, B., «Lo social es también una cuestión moral», en *Moral evangélica, Moral social* (Salamanca 1990), 17-22.

dente que un juicio maduro sobre las nuevas situaciones, sobre los nuevos modelos de sociedad y sobre los nuevos programas, no depende sólo de la Doctrina Social, sino también de la formación filosófico-teológica, del sentido político y del discernimiento de los cambios del mundo»[13].

Con razón escribía el padre Congar que el conocimiento de la historia nos abre a un sano relativismo, bien distinto del escepticismo y muy cercano a la sinceridad de quien no pretende dar categoría de absoluto a lo que es solamente relativo. Gracias a la historia, decía él, evitamos tomar por la tradición lo que no viene más que de anteayer y además ha sufrido alteraciones en el curso de los tiempos[14].

Aquí sólo es posible señalar algunos de los hitos fundamentales de la formulación de la Teología Moral, con un subrayado de los puntos que podrían ser más importantes para el momento presente.

II. EPOCA APOSTOLICA Y PATRISTICA

Ya en los escritos del Nuevo Testamento es claramente perceptible que la exposición del mensaje cristiano se diversifica siempre en dos vertientes importantes. Una parece subrayar la oferta salvadora de Dios y la presencia de la redención. Andando el tiempo, dará origen a la reflexión propiamente dogmática sobre Dios y sus misterios, sobre Cristo y su Iglesia, sobre el hombre y su vocación trascendente. La otra, en cambio, parece subrayar la tarea humana responsable de la persona que ha recibido el anuncio de la salvación. Ya desde los primeros momentos, esta parte exhortativa y parenética trata de indicar los caminos del comportamiento moral de los creyentes en Jesucristo. Así lo podemos constatar en las cartas paulinas, donde a los aspectos «dogmáticos» siguen con frecuencia las conclusiones «morales». Al indicativo lo acompaña el imperativo[15].

1. Los Padres apostólicos y subapostólicos

Los Padres siguen en la práctica ese mismo esquema y esa división. Durante los dos primeros siglos sobresalen la *Didajé* y el *Pas-*

[13] CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATOLICA, *Orientaciones para el estudio*, 53.

[14] Puede verse en su artículo «La historia de la Iglesia «lugar teológico»», en *Concilium* 57 (1970) 89. Ver VEREECKE, L, «Histoire et morale», en *StMor* 12 (1974) 81-95.

[15] BULTMANN, R., «El problema de la conducta cristiana», en *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981), 631-665.

tor de Hermas, así como los escritos atribuidos al papa Clemente. Ellos ostentan el puesto y el privilegio de los eslabones que nos unen con la tradición apostólica. Por lo que se refiere al primero, los comentaristas recientes han destacado que, en esa recopilación anónima de diversas fuentes, la reflexión moral se transmite según el esquema de las «dos vías», de la vida y de la muerte (1,1-6,1). Un esquema que parece estrechamente emparentado con el *Manual de Disciplina,* de Qumrân, aunque evitando su enfoque dualista y cristianizando, por otra parte, su contenido mediante la adición de una «sección evangélica». Esto ilustraría «el hecho de que la ética cristiana podría basarse en gran parte en la tradición judaica» [16].

Por lo que se refiere al *Pastor de Hermas,* es especialmente importante la segunda parte, en la que los preceptos reflejan los doce mandamientos para con Dios y con el prójimo: 1) fe en Dios creador; 2) caridad y sencillez; 3) amor a la verdad; 4) castidad, matrimonio y segundas nupcias; 5) paciencia y cólera; 6) los dos caminos; 7) el temor a Dios y no al demonio; 8) acciones que hay que evitar y obras buenas que hay que practicar; 9) oración; 10) tristeza y alegría; 11) verdaderos y falsos profetas; 12) malos deseos. Todo el libro constituye en realidad una exhortación a la conversión de los pecados cometidos después del bautismo [17].

También la carta de la comunidad de Roma a la de Corinto, atribuida al papa Clemente, contiene una rica exhortación a la paz y la armonía que, entretejida de elementos parenéticos veterotestamentarios y de imágenes tomadas del mundo romano, juega con la contraposición de la envidia y el odio a la humildad y a la paz. Una moral de la gracia y las virtudes. Esas serían las notas de su moral, a juzgar por la más bella de sus imprecaciones: «Por lo demás, el Dios que todo lo ve, dueño de los espíritus y señor de toda carne, el que se escogió al Señor Jesucristo y a nosotros por medio suyo para pueblo peculiar suyo, dé a toda alma que invoca su magnífico nombre: fe, temor, paz, paciencia, largueza de alma, continencia, castidad y templanza, para complacencia de su nombre por medio del sumo sacerdote y protector nuestro Jesucristo, por quien sea a El gloria y gran-

[16] RORDORF, W , «Didaje», en DI BERARDINO, A , *Diccionario Patrístico y de la Antiguedad Cristiana,* I (Salamanca 1991), 594, cf AYAN CALVO, J J , *Didaché Doctrina Apostolorum Epístola del Pseudo-Bernabé* (Madrid 1992), 31-37, TREVIJANO, R , *Patrología* (Madrid 1994), 9

[17] Terminada la explicación de los doce mandamientos, «el ángel de la penitencia» insiste en que son fáciles de observar con poco trabajo para «el hombre que tiene al Señor en su corazón» ver RUIZ BUENO, D , *Padres apostólicos* (Madrid 1979), 1003, cf BATIFFOL, P , «L'Hermas et le problème moral au II siècle», en *Revue Biblique* 10 (1902) 327-351, PALAZZINI, P , *El pecado en las fuentes cristianas primitivas* (Madrid 1963), 194-202 «La *via peccatorum* o *via mortis* en los Padres Apostólicos»

deza, fuerza, honor, ahora y por todos los siglos de los siglos. Amén» [18].

En conjunto, se podría decir que lo más característico de la reflexión moral de estos primeros tiempos es su estrecha vinculación con el anuncio de la salvación. Se mantiene la primacía de la fe, confesada en los símbolos. Las exhortaciones morales, de tono más pastoral que estrictamente sistemático, están unidas a la experiencia sacramental, especialmente a la catequesis de la iniciación cristiana. El tema más importante de la moral subapostólica es el de las «dos vías», de tan honda tradición bíblica (Dt 30,15-20; Jer 21,8; 1 Re 8,58; Mal 2,8; Sab 5,7). Mediante esa imagen, profundamente existencial, se encarece la importancia que en la actuación moral del cristiano tendrá su renuncia a Satanás y su opción por los ideales y valores de Jesús el Señor [19].

2. El desafío del helenismo

A partir del siglo III, la ética cristiana se ve obligada a responder a más amplios desafíos. Por una parte, los cristianos viven cada día más inmersos en un nuevo ámbito cultural como es el del helenismo, tan preocupado por la dimensión ética de la existencia. Ante él, la reflexión moral de los cristianos debía de parecer insuficiente, cuando no injustificada, irracional, extraña a toda sabiduría. Se imponía, pues, la necesidad de una articulación sistemática de los principios éticos cristianos [20]. Si esto ocurría desde el punto de vista teórico, también desde la práctica se planteaban innumerables interrogantes sobre el modo de vivir concretamente los ideales evangélicos en medio de la sociedad civil pagana, de la que los cristianos no podían sentirse extraños.

Entre los Padres griegos hay que subrayar la figura de Clemente de Alejandría (150-215). Se podría decir que él anticipó en muchos siglos una cuestión que sigue siendo actual en nuestros días: la de la especificidad de la moral cristiana y su eventual distinción respecto a las éticas seculares, que serían en aquel momento las éticas helenistas. Clemente opta por la continuidad entre las exigencias éticas,

[18] *1 Clem* 64, en *Padres apostólicos,* 237

[19] Por lo que se refiere a la moral de los apologistas griegos del siglo II, vease PALAZZINI, P , *El pecado en las fuentes cristianas primitivas,* 203-217, y bibliografía allí citada

[20] Resulta interesante ver cómo los Padres de la Iglesia tomaron los esquemas eticos del estoicismo, por ejemplo, infundiendo en ellos, sin embargo, la novedad de la experiencia religiosa cristiana cf SPANNEUT, M , «Les normes morales du stoicisme chez les Pères de l'Eglise», en PINCKAERES, S -PINTO DE OLIVEIRA, C J , *Universalite et permanence des Lois morales* (Friburgo-París 1986), 115-35

que al cristianismo se le derivan de su fe en Jesucristo, y el comportamiento moral que debía observar en cuanto ciudadano.

Este gran maestro de ética, preocupado por los problemas actuales en su entorno, considera en sumo grado las orientaciones morales de las filosofías de su tiempo. La doctrina de las «semillas del Verbo» le lleva a una especie de ecumenismo ético. El cristiano, en su opinión, sigue siendo un buen griego y obligado a comportarse como un buen griego, aunque con un espíritu totalmente nuevo. De hecho, la filosofía había sido dada a los griegos, como un pedagogo, para conducirlos a Cristo, como la ley lo había sido para los hebreos. «La filosofía es una preparación que pone en camino al hombre que ha de recibir la perfección por medio de Cristo» [21]. El cristiano ha de amar los preceptos de Dios con las obras, teniendo como ley al mismo Logos de Dios, quien, al hacerse carne, nos ha mostrado que la misma virtud es a la vez teórica y práctica [22].

La cuestión moral preocupa también a Orígenes. En su comentario al Símbolo de los Apóstoles, siente la necesidad de introducir un pequeño tratado sobre el libre albedrío, en el momento de referirse al juicio final. De su mano se podría hacer un recorrido por el tema de la «imagen de Dios». Desde su creación recibe el hombre la imagen de Dios, el Verbo. La conducta recta y el ejercicio cristiano de las virtudes lo llevarán a la plenitud de la semejanza con Dios. El ser humano es renovado y transformado a imagen del que lo creó cuando se hace perfecto como es perfecto el Padre celestial (Mt 5,48), obedeciendo al mandamiento que dice: «Sed santos, porque yo, el Señor Dios vuestro, soy santo» (Lev 19,2), y prestando atención al que dice: «Sed imitadores de Dios» (Ef 5,1) [23].

Entre los Padres latinos quizá sea Lactancio con sus *Divinae Institutiones,* quien, por primera vez, intenta un estudio sistemático de la Teología Moral. Es verdad que puede considerarse más como un apologeta que como un teólogo. Pero no deja de ser interesante, por ser ya un fiel exponente de lo que habrá de ser la Teología Moral occidental: un intento de fundamentar racionalmente las opciones morales como un ejercicio de auténtica «sabiduría» [24]. Para Lactancio, el discurso ético, más que expresión de intuiciones místicas, es el resultado de una fidelidad a los argumentos y sentencias de la filosofía.

[21] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I,5: PG 8, 720.

[22] ID., *Ped.*, I, 7: PG 8, 321-323. Cf. M. MEES, «Clemente de Alejandría», en *Diccionario Patrístico,* I, 432-436; TREVIJANO, R., *Patrología,* 156-157.

[23] ORÍGENES, *Contra Celsum,* VI, 63: PG 11, 1396. CROUZEL, H., «Orígenes», en *Diccionario Patrístico,* II, 1608, 1616.

[24] LOI, V., «Lactancio», en *Diccionario Patrístico,* II, 1235-1237.

3. Reflexión teológica del siglo IV

Habría que estudiar las respuestas que la nueva institucionalidad del Cristianismo, a partir del edicto de Constantino —en el que sin duda influyó Lactancio— y con más razón a partir del edicto de Teodosio, vino a exigir a la reflexión sobre el comportamiento ético de los cristianos.

En Oriente fue sobre todo San Cirilo de Jerusalén quien, en sus comentarios al Símbolo apostólico, intentó explicitar las implicaciones morales de la fe cristiana. Sin embargo, se queda en niveles más pastorales que críticos, aunque resulte ya muy válida su decisión de no identificar el discurso moral con el puramente doctrinal.

En Occidente merece una especial mención el trabajo de San Ambrosio. En su obra *De officiis ministrorum* sigue ampliamente a Cicerón. Además de la resonancia del título de la obra, toma de él el esquema relativo a las virtudes, así como las reglas concretas de conducta y la solución de muchos casos de conciencia. Sin embargo, mientras por una parte lo utiliza, por otra parte lo critica. La moral cristiana, en efecto, sobrepasa a la de Cicerón en los ejemplos de las virtudes, que Ambrosio va a buscar en las fuentes de la Escritura, pero sobre todo en la absoluta primacía de lo religioso. Para San Ambrosio, lo religioso no es, como lo era para Cicerón, un deber más en el campo de la ética; es más bien, el presupuesto de toda ética. La «sabiduría» se coloca para un cristiano en las mismas raíces de la praxis.

Más importante aún es la obra de San Agustín. Como en otros muchos campos, su influencia sobre la historia de la reflexión moral es de enorme importancia. «La ética de Agustín es un eudaimonismo teocéntrico: el último bienestar del hombre consiste en la posesión de Dios» [25]. A temas morales se dedican muchas de sus obras, como *De fide et Symbolo* (393), *De agone christiano* (396-397), *De catechizandis rudibus* (405), *De fide et operibus* (413) y el *Enchiridion de fide, spe et charitate* (420-421).

Es cierto que San Agustín no desarrolla sistemáticamente la ética en ninguna de sus obras [26], pero sus aportaciones al estudio y la práctica de la moral cristiana son impagables. Basta aquí enumerar algunos puntos fundamentales:

— En cuanto a la misma estructura del pensamiento teológico, Agustín parte de una concepción antropológica relacional. El bien coincide con la felicidad del hombre. La búsqueda de la felicidad

[25] BOURKE, V. J., *History of Ethics*, I (Garden City, NY 1970), 84.

[26] ALVAREZ TURIENZO, A., «La Edad Media», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la Etica*, I (Barcelona 1988), 345.

ofrece su color moral a las decisiones humanas. El amor delata su propia orientación. Como ocurre con todos los elementos de la naturaleza, el objeto del amor se sitúa según un peso específico determinado. «Mi peso es mi amor», dice Agustín [27]. Hay en su pensamiento una axiología objetiva que jerarquiza las opciones humanas.

— En realidad, el hombre es un ser relacional: todo un mundo se abre ante él. Mil cosas son objeto de su atención y de su opción. Pero las mismas «cosas» no son indiferentes. El amor humano las jerarquiza. Algunas se constituyen en fines y metas para la realización personal: «res quibus fruimur». Otras se sitúan en el terreno de los medios: «res quibus utimur». El drama del hombre consiste en la confusión de ambos planos.

— La confusión podría ser superada por una elección acertada. Pero tal acierto es difícil para el hombre. En la polémica antipelagiana, Agustín subraya una y otra vez la necesidad del auxilio divino para orientar los medios al fin último que es la felicidad. La iluminación divina ayuda al hombre a descubrir la verdad, tanto en el momento del conocer como en el del actuar, de forma que el hombre consiga ajustar su comportamiento con los esquemas divinos *(rationes aeternae)* de la ley eterna [28]. De enorme importancia resultará a lo largo de la historia ese intento de relacionar el bien originario (ley eterna) y su concreción (tanto normativa como actuada) en la historia de los hombres. Fiel en esto a la filosofía helenista, Agustín define la virtud por el orden cósmico, que ejecuta los designios de la providencia de Dios.

— Tal relación entre el bien increado y el bien creado es percibida por la *sapientia,* o la facultad del *credere,* pero también por la *scientia* o facultad del *intelligere.* La reflexión moral cristiana se apoya, sí, en la fe, pero no puede prescindir del esfuerzo racional. He ahí una cuestión que habría de plantearse continuamente a lo largo de los siglos.

— A San Agustín se debe, además, la tematización de dos categorías indispensables en la reflexión moral cristiana: la «ley eterna» y la «conciencia moral». La primera es presentada como lo «pensado por Dios», como su proyecto sobre el mundo. Es cierto que la expresión denota un cierto tono platónico, pero tiene el gran valor de la fundamentación última del bien y del deber. De los estoicos toma la definición de la ley eterna como suma razón, según la cual es justo

[27] AGUSTÍN, *Confess.,* XIII, 9,10: PL 35, 1608: «pondus meum, amor meus... Dono tuo accendimur»; es una idea que, como eco de la égloga 2 de Virgilio, repite San Agustín una y otra vez: *Contra duas ep. Pel.* I, 9,15; *Enchir.* 121, 32: PL 40,288-289; *De nat. et gr.* 57,67.

[28] AGUSTÍN, *Contra Faustum manich.,* 22,27: «Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet obedire»: PL 42,418.

que todo esté bien ordenado —*Summa ratio... qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*—. Es cierto que evita el fatalismo griego pensando en la voluntad amorosa de Dios: *Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* [29]. Ahí se centra su reflexión sobre el derecho natural que le era conocido a través de Cicerón *(De inv.,* 2,53), pero que él reformula siguiendo a San Pablo (Rom 2,14-15), al afirmarlo y definirlo como *lex aeterna in cordibus piorum* [30].

— Por la importancia que la cuestión ha tenido ulteriormente, habría que recordar el opúsculo sobre *La fe y las obras,* en el que, más allá de las cuestiones matrimoniales que se plantean, se enfrenta con la «falsa seguridad» de los que «piensan que para salvarse les basta la fe, pero descuidan vivir bien y caminar con las obras buenas por el camino de Dios» [31].

— No se hace justicia al pensamiento agustiniano si no se recuerda su apelación a la caridad como norma última de moralidad: «Ningún fruto es bueno si no crece desde la raíz de la caridad» [32]. El miedo al castigo no constituye un motivo suficiente para orientar las decisiones morales [33]. El bien moral, y su fascinación sobre el corazón humano, se define por su proximidad y participación respecto al sumo Bien y por la sumisión de la voluntad humana a la voluntad misericordiosa de Dios: «Nuestro bien es tanto mayor cuanto más nos acercamos a Aquel sobre quien nada es mejor» [34].

Todavía al siglo IV pertenece en gran parte la figura de Casiano, el monje peregrino que, ya al final de su vida, meditaba y entregaba en Marsella sus *Institutiones* y sus *Collationes,* en las que las reflexiones prácticas para el hombre exterior se entretejían con las consideraciones para el hombre interior [35].

[29] *Contra Faustum manich.*, 22, 27; *De Civ. Dei,* 19, 15: PL 41,644.

[30] *Serm.* 81, 2: PL 38,500; *Conf.*, 3, 7,13: PL 32,688. Ver también la presentación de la ley eterna que nos ofrece en *De lib. arb.* 1,6: PL 32, 1229: «ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima».

[31] AGUSTÍN, *De fide et op.* XIV, 21: PL 40, 211.

[32] AGUSTÍN, *De spiritu et littera,* 14,26: PL 34, 217.

[33] AGUSTÍN, *De div. quaest.* 1,33: PL 40, 22-23.

[34] AGUSTÍN, *Epist.* 155, 4,13: PL 33,672. Ver también *Ep.* 157, 2,8: «Haec enim voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior: tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subiectior»: PL 33, 676. Cf. TURRADO, A., «La antropología de San Agustín en la polémica antipelagiana», en *Obras completas de San Agustín,* XXXV (Madrid 1984), 113-116, sobre la utopía de la *vera libertas.* TREVIJANO, R., *Patrología,* 248-259.

[35] BORDONALI, F., «Casiano (Juan)», *Diccionario Patrístico,* I, 379-380.

III. EPOCA MEDIEVAL

La época medieval es rica en reflexiones sobre el depósito tradicional de «la fe y las costumbres», que, con el tiempo, habrán de configurar, para bien y para mal, la estructura de la Teología Moral [36].

El estilo de las conferencias a los monjes, típico del abad Casiano, vuelve a encontrarse en la *Exposición al libro de Job,* también llamada *Moralia in Job,* comenzada en Constantinopla por aquel noble patricio romano que habría de ser conocido por Gregorio I Magno. Su orientación bíblica será un día alabada por el mismo Tomás de Aquino. Al referirse a la lectura de la palabra de Dios, San Gregorio se detiene a considerar tres niveles de sentido:

— El sentido histórico literal de las narraciones.

— El sentido figurativo alegórico que se convierte en reflexión teológica.

— El sentido moral que, por encima del tiempo, impulsa al amor de la virtud.

Para San Gregorio, antes de ser una realidad cotidiana, el pecado señala la realidad misma del hombre, caído por debajo de sí mismo: al perder de vista a su Creador, pierde al mismo tiempo su fuerza y su firmeza [37].

No falta quien se ha preguntado si San Gregorio conoció ya la práctica de la confesión «auricular». Introducida en Europa por los monjes celtas durante los siglos VI-VII, la penitencia «tarifada» habría de suplantar a la penitencia «canónica» anterior. Esta práctica irá exigiendo la elaboración de «tarifarios» o libros penitenciales. En ellos, a la enumeración de los pecados corresponde una determinada penitencia. Nacidos de una necesidad práctica, estos libros irán orientando de alguna manera a la reflexión ética, y también a la exhortación moral, por caminos más alejados de las consideraciones ascéticas de las conferencias monásticas. Lentamente se preparaba un estilo inmediatista, pragmático y objetivista que, a la larga, desembocará en el casuismo [38].

Los libros penitenciales son en realidad los primeros «manuales» de Teología Moral, aunque no se limitaran a esa función. De hecho fueron decisivos en la organización social de la Alta Edad Media y encontrarían su continuación en las Sumas para confesores y aun en

[36] LÓPEZ, T., «Fides et mores en la literatura medieval», en *ScTh* 8 (1976) 57-109.

[37] GREGORIO, *Moralia* VIII, 6, 8: PL 75, 805.

[38] Sobre los libros penitenciales de la época de la penitencia «tarifada», véase BOROBIO, D., *La penitencia en la Iglesia hispánica del siglo IV al VII* (Bilbao 1978), 16, donde ofrece la lista de los principales penitenciales españoles; FLÓREZ, G., *Penitencia y unción de enfermos* (Madrid 1993), 128-139.

la sistematización teológica tomista. A pesar de todas sus deficiencias, los libros penitenciales iniciaban un camino que conduciría, entre luces y sombras, a la elaboración de un cuerpo coherente de reflexión en torno al comportamiento moral de los cristianos. La Edad Media será un momento privilegiado para ello.

> «Sólo a la salida del período patrístico y con la introducción de la discusión dialéctica en las escuelas de la primera Escolástica del siglo XII, comienza la doctrina teológica a organizarse científicamente en sus diversas ramas, y también la Teología Moral. El fruto maduro de esta estructuración en un cuerpo doctrinal son las *Summae Sententiarum, Summae Theologiae,* cuyos modelos primeros fueron los *Sententiarum libri tres* de San Isidoro de Sevilla» [39].

No es ociosa la mención de San Isidoro. Su preocupación moral aparece ya en la definición que ofrece de la filosofía: «conocimiento de las cosas humanas y divinas unido al deseo de llevar una vida buena» [40]. Es bien conocida la influencia que había de ejercer su famosa definición de la Ley y las cualidades que la adornan: honesta, justa, posible, acorde con la naturaleza y con las costumbres de la patria, apropiada a lugares y tiempos, necesaria, útil y clara, promulgada para el bien común de los ciudadanos y no en provecho particular [41]. De palpitante actualidad sigue siendo su censura al rey Sisebuto por tratar de forzar a los judíos a la conversión. Si las leyes han de ser expresión de la fe cristiana, como parecía obvio en un reino confesional, la fuerza no ha de usarse sin necesidad para imponer unas prácticas religiosas [42].

1. La Alta Edad Media

Entre la rica producción teológica medieval es imposible olvidar a San Anselmo (1033-1109). Junto a sus reflexiones sobre la Trinidad y la Encarnación, el santo abad de Bec y pastor de Cantorbery dedica unas páginas admirables al estudio de la libertad del hombre en relación con el acto moral. Como adelantándose a polémicas posteriores, Anselmo rechaza la idea que hace de la facultad de hacer el mal un elemento de la libertad. No se es libre para el mal. La libertad es «el poder de guardar la rectitud de la voluntad para esa misma rectitud». La libertad es así considerada en la clave de la liberación

[39] URDÁNOZ, T., «Introducción al Tratado de las Bienaventuranzas y de los Actos humanos», en la *Suma Teológica de Santo Tomás,* IV (Madrid 1954), 5.

[40] ISIDORO DE SEVILLA, *Etym.,* II, 24; VIII, 6,1: PL 82,141. 305.

[41] ID., *Etym.* V,21: PL 82,203; cf. *S.Th.* 1-2, 95, 3-4.

[42] ID., *Sent.* III, 47-51: PL 83,717-721. Cf. ALVAREZ TURIENZO, S., l.c., 377-379.

integral del hombre y de su orientación a la felicidad [43]. Con razón se ha podido afirmar que San Anselmo se sirve para su definición de lo moral de categorías que recuerdan el voluntarismo de los estoicos: lo que no depende del sujeto que obra es indiferente para la virtud. Lo cual no significa caer en un puro formalismo. La buena voluntad moral se refleja tanto en el objeto del querer libre como en la motivación que lo orienta en sus elecciones.

> «A partir de las posiciones de San Anselmo, que presentan la elaboración, si no completa, ciertamente sólidamente trabada de una ética fundamental, pueden comprenderse las doctrinas posteriores. Pedro Abelardo situará la intención en el centro mismo de su doctrina. La escuela franciscana hará del orden de la voluntad algo netamente diferenciado del de la naturaleza y de su dinámica teológica, pero entendiendo a la vez la rectitud y la justicia dependientes de los decretos de la voluntad de Dios, con lo que se da paso al voluntarismo moral (Ockham). Por el contrario, con la recuperación de los escritos de Aristóteles entrará en escena un intelectualismo naturalista que permite poner al servicio de la obra voluntaria el dinamismo de la teología de la naturaleza. De ahí: la tendencia formalista existencial de la ética de Abelardo, la ética teológica de Santo Tomás y la deontológica de Escoto-Ockham» [44].

Por lo que respecta a Abelardo (1079-1142) hay que comenzar recordando que en su famosa *Ethica* nos ofrece un estudio del pecado en el que se subraya el aspecto religioso de la ofensa a Dios. En el prólogo al *Comentario a la Epístola a los Romanos* nos recuerda que los libros bíblicos nos enseñan el camino de la salvación; nos exhortan a la práctica del bien moral; nos ofrecen hechos y modelos que sostienen nuestro esfuerzo moral. En la eterna cuestión de la especificidad de la moral cristiana, se muestra Abelardo más bien continuista: no sólo se da una gran semejanza entre la moral cristiana y la filosófica, sino que se puede afirmar que el Evangelio no es más que una «reformación» de la ley natural.

Más resonancia obtuvo, sin embargo, su disputa con San Bernardo. La moralidad subjetiva o formal parece hacerle olvidar la moralidad objetiva de los actos humanos. Para Abelardo, el principio determinante del bien y del mal reside en la intención, es decir, en el consentimiento y en la conciencia. Si el acto exterior no tiene valor, según reza la proposición n.13 de las denunciadas por San Bernardo [45], no es extraño que llegue a afirmar que todos los actos huma-

[43] ANSELMO, *De libero arbitrio:* PL 158,489-506; ver también *De veritate,* 12: PL 158,480-484; cf. BAINVEL, J., «Anselme de Cantrobéry (Saint)», en *DTC,* 1, 1338.

[44] ALVAREZ TURIENZO, S., l.c., 394. Véase también BRIANCESCO, E., *Un tryptique sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme* (París 1982).

[45] SAN BERNARDO, *Epist.* 190: PL 182,1061-1062. La Etica de Abelardo no puede

nos son indiferentes en sí mismos, y sólo llegan a ser buenos o malos gracias a la intención del que actúa.

También San Bernardo reconoce naturalmente la importancia de la intención personal del agente, pero ve el enorme peligro de que el hombre se constituya a sí mismo en su propia ley universal y eterna, con menosprecio de toda norma externa y de todo valor objetivo [46]. Como se ve, el peligro de ambos reduccionismos, continuamente emergente, cuenta con muy antiguas raíces.

A mediados del siglo XII aparecen los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, profesor de Teología y obispo de París. Fue una obra de un éxito sorprendente. Aunque la exposición de la doctrina moral no tenía demasiada cabida en las «Sumas», como las de Hugo de San Víctor o la de Guillermo de Auxerre, Pedro Lombardo dedica algún espacio al planteamiento de una eventual Teología Moral:

— En el libro II, tras hablar de la creación del mundo, de los ángeles y el hombre, así como de las cuestiones de la libertad y de la gracia, el tema del pecado de Adán le lleva a dedicar las once últimas distinciones al pecado actual, en general y en particular, sin olvidar el mencionado debate sobre el papel de la intención de la voluntad en los actos morales.

— Más importante aún es el libro III, en que se trata fundamentalmente de la encarnación del Verbo y la redención del género humano. Tras dedicar su atención al tema de la gracia de Cristo, Pedro Lombardo se pregunta si él está dotado de las virtudes, tanto las teologales como las cardinales, y de los dones del Espíritu Santo. La cuestión le sirve de trampolín para esbozar una auténtica moral de las virtudes seguida por una consideración, bruscamente introducida, sobre los mandamientos del Decálogo, para terminar con la afirmación de la superioridad del Evangelio sobre la Ley de Moisés.

— El libro IV, dedicado a los sacramentos, aborda algunas cuestiones que tradicionalmente la Teología Moral vinculará a la validez y licitud de los mismos.

De tal planteamiento, tal vez lo más interesante sea subrayar el aliento positivo de sus consideraciones morales. La reflexión moral está entretejida con la reflexión dogmática. Y el tratado de las virtudes, tan importante en la estructuración tomista de la moral, no se yergue como un bloque monolítico y errático, sino que encuentra su

ser calificada de subjetivismo. Habría que reconocer que no considera «buena» intención la que no concuerda con la voluntad de Dios. Cf. PORTALIÉ, E., «Abélard», en *DTC*, 1,48; LOTTIN, O., *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, II (Louvain-Gembloux 1948), 421-422.

[46] BERNARDO, *De diligendo Deo*, 13: PL 182,973; cf. BOURKE, V. J., *History of Ethics*, I, 89-91.

lugar adecuado en el marco de la Cristología. Si las virtudes teologales y morales han adquirido su plenitud en Jesucristo, tal idea no puede resultar indiferente para el cristiano. Por otra parte, el breve tratado de los mandamientos encuentra su clave y su cifra en el amor a Dios y al prójimo, en los que culmina la Ley y se centra el Evangelio [47].

2. Santo Tomás de Aquino

En su *Itinerarium mentis in Deum,* San Buenaventura insiste en afirmar que toda teología es en sí misma ética, en cuanto orientadora del comportamiento humano hacia la más íntima unión del hombre con Dios. Se podría decir que Santo Tomás de Aquino participa de la misma convicción. Es interesante releer el prólogo de la sección primera de la segunda parte de su *Suma Teológica,* en la que pretende esbozar un tratado de la felicidad humana, como imprescindible punto de partida para una ética admirablemente antropológica:

> «Como escribe el Damasceno, el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto que la imagen significa "un ser intelectual con libre albedrío y potestad propia". Por esto, después de haber tratado del ejemplar, a saber, de Dios y de las cosas que el poder divino produjo según su voluntad, resta que estudiemos su imagen, que es el hombre, en cuanto que es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos» [48].

Aunque en el libro III del *Scriptum super Sententiis* se estudie con suficiente amplitud el tema de las virtudes, es solamente en la parte II de la *Suma Teológica* donde Santo Tomás desarrolla un tratado sobre los hábitos morales. La preocupación por una moral de la felicidad es constante ciertamente, tanto en el tercer libro de la *Suma contra gentiles* como en la segunda parte de la *Suma Teológica,* pero el tratamiento no deja de llamar la atención por sus contrastes y por las novedades introducidas en esta segunda obra.

En el *Scriptum super Sententiis* la relación entre la ley y la virtud está todavía demasiado inclinada a favor de aquélla, aunque aparentemente el estudio de la ley sea allí más bien embrionario. En el tratado *De veritate,* en cambio, la consideración de la ley está prác-

[47] Cf. DE GHELLINCK, J., «Pierre Lombard», en *DTC,* 12, 1941-2019.

[48] TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.,* 1-2, prólogo. Cf. MULLADY, B. TH., *The Meaning of the Term «Moral» in St. Thomas Aquinas* (Città del Vaticano 1986): el autor trata de investigar los diversos términos en los que Santo Tomás examina el comportamiento moral, haciendo especial énfasis en la afirmación tomasiana: «Finis dat speciem in moralibus» *(S.Th.* 2-2, 43,3).

ticamente ausente. La importancia concedida a la «sindéresis» y la conciencia hace sospechar que la postura ante la ley sigue siendo la misma que Santo Tomás mantenía en el *Scriptum*. En la *Suma contra gentiles*, el Santo introduce una novedad para el estudio de la moral: el tema del gobierno de Dios, que permite considerar bajo una nueva luz la acción libre del hombre, que comparte de alguna manera la capacidad de gobierno de su creador. Se recobra así el concepto de ley, y la virtud aparece simplemente como un efecto inducido por la ley.

En la *Suma Teológica* encontramos, al mismo tiempo, trazos de continuidad y de ruptura respecto a los tratados precedentes. Llama la atención el esfuerzo de Santo Tomás por demostrar que la Teología Moral es en verdad Teología, a pesar del cambio en el objeto de su estudio. No sólo se trata de considerar la acción responsable del hombre en continuidad con la acción soberana de Dios, su Creador, sino que se subraya la orientación de toda humana actividad al logro de la felicidad: una felicidad que, a fin de cuentas, sólo se encuentra en el bien absoluto que es Dios.

La moral de Santo Tomás calificará la bondad o maldad de las acciones y omisiones humanas según esa orientación a la felicidad, a la realización plena del ser humano, se podría decir hoy. Dios no es un legislador extraño, ajeno a la causa del ser humano y a su más íntima tendencia a la felicidad. El «movimiento» de la criatura racional es un efecto específico de la *altissima causa* que es Dios. Dios, en efecto, está al comienzo, pero también al final del camino. De hecho, la acción moral es un «movimiento de la criatura racional hacia Dios».

Las virtudes, en consecuencia, son para Santo Tomás hábitos operativos que orientan las potencias humanas al propio acto, que es el buen uso del libre albedrío. En ese contexto, la ley, íntimamente vinculada a la gracia, no es solamente una norma coactiva que opera sobre el individuo a modo de instrucción externa, sino que es un apoyo para la virtud. De hecho, en la comunidad orientada por Dios y para Dios según la ley divina, no es posible observar la ley sin que se den las virtudes infusas [49].

De entre los múltiples aspectos que podrían estudiarse en la Teología moral de Santo Tomás, baste aquí subrayar estas pocas notas características:

— La decidida orientación, a la vez teológica y antropológica, de su reflexión moral.

[49] ABBA, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino* (Roma 1983); ver recensión en *Salmanticensis* 32 (1985) 128-130.

— La importancia que en su tratamiento vuelve a encontrar la categoría de la imagen de Dios, ya utilizada por los Padres.

— El énfasis en la categoría de «participación», tanto en la «ley de la naturaleza» como en la «ley del Espíritu».

— La importancia de la conciencia como participación de la «verdad» humana en la verdad divina y no como mera fidelidad a ideas ahistóricas o, por el contrario, a criterios de eficacia histórica.

Se podría afirmar, en resumen, que en Santo Tomás encuentra su expresión religiosa y a la vez humana el intelectualismo aristotélico. El bien moral obedece a la aceptación de una normatividad objetiva. El ser es normativo para el hacer. La corrección «religiosa», que viene de San Agustín, le ayuda a descubrir el ser objetivo de las cosas y del hombre a la luz de la partipación en la bondad última de Dios, en su ley eterna. La corrección «cristiana» le ayuda a descubrir en Jesucristo la norma histórica concreta para la bondad y la felicidad del ser humano [50].

3. La revolución nominalista

Más arriba ha quedado una breve alusión a San Buenaventura. Se puede decir que su interés por hacer de la teología una ciencia práctica más que especulativa está llamado a producir frutos admirables de piedad. El aristotelismo bonaventuriano introduce una primacía de la libertad y el libre albedrío. «La vía tomada por San Buenaventura establece el primado de la práctica sobre la teoría. Posición que supone el primado ontológico del bien sobre el ser, así como el primado ontológico de la voluntad sobre la razón» [51]. La práctica y la voluntad libre mantienen también su preeminencia en el orden moral, tal como es diseñado por J. Duns Escoto (1270-1308).

Pues bien, esta corriente encontrará su culminación en el nominalismo. Si Tomás de Aquino había subrayado el valor objetivo del bien en un esquema moral altamente antropocéntrico, el nominalismo, que a partir de Guillermo de Ockham (c.1290-1349) inicia la vía moderna, va a suponer una auténtica revolución que dará sus frutos hasta el día de hoy. Su insistencia franciscana en el valor de la voluntad le lleva a subrayar la libertad de indiferencia, frente a la cual todos los objetos se alinean en el mismo plano. También Dios, que en cierto modo deja de ser la base fundante de la libertad humana para convertirse en su objeto.

[50] Cf. LOTTIN, O., *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles,* 51-67: «La loi éternelle chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs».

[51] ALVAREZ TURIENZO, S., «La Edad Media», 443.

Por otra parte, si se piensa que el ser humano es libre para querer o no querer el bien último, que lo plenifica y hace feliz, no es posible analizar la bondad de los actos humanos en razón de un fin último. Se diría que es imposible establecer una ontología moral. El fundamento de la obligación moral no sería, por tanto, la bondad objetiva, sino la voluntad absolutamente libre de Dios. Para el nominalismo más radical, Dios no ordena al hombre hacer algo porque sea bueno para el hombre mismo, sino que la acción es buena precisamente porque Dios lo ha ordenado así.

De ahí que la conciencia moral se entienda como el juicio que refiere un acto concreto a una orden o prohibición divinas, sin necesidad de prestar una mayor atención a la referencia de las acciones humanas al fin último del hombre. El problema ya no es: ¿Cuál es el valor último fundante de la moralidad?, sino: ¿Esta acción es lícita o ilícita?

Baste aquí reproducir el comentario que el profesor L.Vereecke dedica a esa «aventura» ockhamista que se encuadra en la corriente de «reducción al individuo» que comienza a manifestarse en el siglo XIV y alcanzará su punto culminante en el siglo XVI:

> «La moral de Guillermo de Ockham es con mucho la más pura, la más radical, la más intransigente Moral de la obligación. Sólo la obligación permite a la acción humana acceder a la dignidad del orden moral. Ni su fin ni su objeto confieren a nuestros actos valor alguno. En una tal moral, diríamos, no hay más que una virtud específica: la obediencia. Las relaciones entre Dios y los hombres, así como de los hombres entre ellos, no son más que relaciones de fuerza. Ya no se trata de investigar los valores morales, o de discernir las leyes fundamentales del ser, sino únicamente de conocer las leyes positivas impuestas por Dios en su libertad absoluta. No hay necesidad de síntesis moral, ni de justificación racional de una ley por su armonía con las otras: cada obligación se impone independientemente de todas. No hay impulso vital, ni dinamismo interno, ni inclinación del ser hacia su meta, sino la realización material de un cierto número de prescripciones jurídicas, fuera de las cuales el hombre queda a merced de su absoluta libertad. Cumplir la ley exterior es, para Ockham, el *summum* de la perfección» [52].

[52] VEREECKE, L., «L'obligation morale selon Guillaume d'Ockham», en su obra *De Guillaume d'Ockham à Alphonse de Liguori* (Roma 1986), 165; MAHONEY, J., «The will of God: Nominalism», en *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition* (Oxford 1990), 180-184; MACINTYRE, A., *Historia de la Etica* (Barcelona 1982), 120: «El filósofo más notable que convierte el mandamiento de Dios en la base de la bondad y no a la bondad de Dios en una razón para obedecerlo es Guillermo de Occam. El intento de Occam de fundamentar la moral sobre la revelación corre paralelo con su restricción de lo que puede ser conocido por naturaleza en la Teología».

Las consecuencias de esta revolución se irán explicitando en los postulados de la reforma protestante y su afirmación de una justificación a veces entendida de forma puramente extrínseca. Se manifestarán en las continuas invocaciones a una ética positivamente legalista. Se encontrarán en la base de un cierto ateísmo nietzscheano que propugna la muerte de un Dios que, con sus mandatos arbitrarios, determina el bien y el mal independientemente de la realización humana. Un nominalismo exacerbado lleva a nuestra sociedad a pensar que es bueno moralmente todo lo que no está prohibido por las leyes. Las modernas discusiones sobre una «ética civil» basada en el consenso de las mayorías o en la determinación de las leyes positivas no están lejos de aquella «aventura nominalista».

4. Las Sumas de confesores

Al hacer el recorrido de la reflexión teológico-moral durante la Edad Media no se puede olvidar la importancia que alcanzaron las Sumas. Unas tuvieron un aspecto más canónico y ofrecían una compilación de casos de conciencia. Uno de los primeros ejemplos está constituido por la *Summa de casibus,* de Burchard de Estrasburgo, O. P., escrita entre 1280 y 1290. Junto a ella habría que recordar la de Juan de Friburgo y la de Bartolomé de Pisa. La más famosa fue la de San Raimundo de Peñafort [53].

Otras Sumas estaban más orientadas en sentido teológico-moral. Tal vez la más interesante sea la *Summa theologica moralis* o *Summa confessionalis* de San Antonino de Florencia. Las obras pertenecientes a este grupo suelen seguir un esquema de reflexión sobre las virtudes y los vicios. Unas y otras, más prácticas e inmediatas las primeras, más sistemáticas y especulativas las segundas, ejercerán una profunda influencia en el estudio y en la predicación de la Teología Moral. Si son meritorias por su deseo de claridad y por su orientación a la práctica sacramental, hay que atribuirles también una de las causas del alejamiento secular de la Teología Moral respecto a la Teología Dogmática y al estudio de la Sagrada Escritura.

Al tener que dejar este interesante período de la historia de la Teología, no queda más que subrayar que los testigos literarios aquí evocados responden a otras tantas formas de evangelización y presencia de la Iglesia en el mundo. El monasterio y los monjes. La catedral y su obispo, con los canónigos y el clero secular. La universidad y sus maestros. Cada uno a su modo contribuyó a la formación

[53] Glorieux, P., «Sommes théologiques», en *DTC* 14, 2349-2350. Vereecke, L., «Saint Antonin, Moraliste», o.c., 283-290.

de una reflexión moral con matices un tanto diferentes. La Teología monástica de los libros penitenciales cedió el paso a los fundamentos canónicos de las Sumas de confesores y éstas a la edad dorada de la Sumas teológicas de los profesores de la universidad. Cada una de estas manifestaciones fue el fruto de un diálogo de la Iglesia con el mundo de su época. Cada uno de estos premanuales de Teología Moral respondía a una necesidad profundamente sentida en cada momento: la de anunciar el Evangelio explicitando las mediaciones y consecuencias éticas de la fe en Jesucristo [54]. Ninguno de esos pasos puede ser menospreciado. Tampoco debe ser absolutizado. Habrían de ser considerados como otros tantos intentos de evangelización y de diálogo con la cultura del momento.

IV. LA EDAD MODERNA

La Edad Moderna comienza en España con los fulgores de los maestros dominicos, como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de Medina. Ellos hicieron florecer en la escuela de Salamanca el renacimiento tomista iniciado en la Universidad de París al sustituir las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la explicación de la *Suma Teológica* de Santo Tomás y orientar su reflexión hacia la problemática concreta del momento.

Se puede decir que la época de oro de la teología española fue una época de renacimiento de la reflexión moral. Los dominicos de Salamanca, en efecto, lograron «integrar el esencialismo tomista con las adquisiciones del nominalismo y del humanismo, y tratan de resolver los nuevos problemas morales surgidos del descubrimiento y conquista de América, de las nuevas necesidades del comercio y de las continuas guerras con sus nuevas técnicas» [55].

A ellos, y algunos otros maestros españoles de la época, dedicó el papa Juan Pablo II uno de los elogios más importantes que se pueden hacer a toda una escuela:

> «En aquellos tiempos tan difíciles para la cristiandad, estos grandes teólogos se distinguieron por su fidelidad y creatividad. Fidelidad a la Iglesia de Cristo y compromiso radical por su unidad bajo el primado del Romano Pontífice. Creatividad en el método y en la problemática. Junto con la vuelta a las fuentes —la Sagrada Escritu-

[54] Cf. GALLAGHER, J. A., «The Historical Antecedents of the Manuals of Moral Theology», en *Time Past, Time Future. An Historical study of Catholic Moral Theology* (Nueva York 1990), 5-6.

[55] ANDRÉS, M., «La teología en el siglo XVI», en *Historia de la Teología Española* I (Madrid 1983), 629. Cf. VEREECKE, L., «Le commerce de la laine selon les théologiens espagnols du XVIe siècle», o.c., 423-434.

ra y la Sagrada Tradición—, realizaron la apertura a la nueva cultura que estaba naciendo en Europa y a los problemas humanos (religiosos, éticos y políticos) que surgieron con el descubrimiento de mundos nuevos en Occidente y Oriente. La dignidad inviolable de todo hombre, la perspectiva universal del derecho internacional *(ius gentium)* y la dimensión ética como normativa de las nuevas estructuras socioeconómicas entraron plenamente en la tarea de la teología y recibieron de ella la luz de la revelación cristiana» [56].

Esta época de la Teología Moral responde, por otra parte, a las orientaciones promulgadas por el Concilio de Trento, tanto por lo que respecta a la importancia concedida al Sacramento de la Penitencia como a las nuevas indicaciones para la formación de los clérigos.

Ya el jesuita Vázquez, en sus *Comentarios a la I-II de la Suma Teológica* de Santo Tomás, editados en Alcalá de Henares a finales del siglo XVI, intenta dar el paso a la afirmación de la Teología Moral como disciplina independiente y autónoma. El padre Suárez ofrece una visión del pensamiento del mismo Santo Tomás, sobre todo por su mayor énfasis en los «nuevos preceptos» promulgados por Jesucristo [57]. De hecho, la reflexión moral comienza a privilegiar un esquema basado sobre los mandamientos en lugar de la presentación tomista, basada sobre las virtudes.

1. La época de los manuales

Es otro jesuita, Juan de Azor, el primero que, en 1600, publica unas *Institutiones Theologiae Moralis* que marcarán la pauta de los manuales hasta mediados del siglo XX. La estructura de la obra suele seguir el mismo esquema: 1. *Principia,* con una evocación de los principios fundamentales que se pretenden extraídos, con algunas mediaciones jurídicas, de la ley natural. 2. *Unde resolves,* sección dedicada a explicitar las conclusiones morales con aplicación a situaciones concretas. 3. *Ergo quaeritur,* con una serie de cuestiones espinosas y casos controvertidos.

Las características generales de aquellos manuales están en cierto modo determinadas por la excesiva separación del discurso moral respecto a la Sda. Escritura y la Teología Dogmática. No se olvide la prevención con que se mira a la Biblia tras la Reforma, ni la descon-

[56] JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles* (1.11.1982), 1: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Juan Pablo II en España* (Madrid 1983), 47-48.

[57] DEL POZO ABEJÓN, G., *Lex Evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana* (Granada 1988).

fianza que parece alimentarse hacia la T. Dogmática a causa de las guerras «de religión» y la aparición de la «ciencia». Por otra parte, es también característico el mismo modo de ordenar la materia. Tras una breve alusión al fin del hombre y una Moral Fundamental, pensada entre el Derecho y una Psicología elemental, se presenta el camino hacia el fin del hombre en la explicitación de las «obligaciones» contenidas en los mandamientos de la ley de Dios y en los de la Iglesia y, por fin, se estudian los sacramentos, más como objeto que como fuente del compromiso moral cristiano.

Por lo que se refiere a los mandamientos, el discurso moral se balancea entre una consideración de los mismos como expresión de la pura voluntad de Dios, planteamiento que delata sus raíces nominalistas, o bien como exigencia de la razón humana, con lo que ni siquiera se plantea la eventual cuestión de la especificidad de la moral cristiana.

Además, el énfasis creciente sobre los «casos» discutidos, que andando el tiempo llegaría a justificar la aparición de obras únicamente dedicadas a tales discusiones, llevaría a la Teología Moral a un casuismo necesario, pero con frecuencia exagerado [58].

Con la era de los manuales se apagan los fulgores de la escuela de Salamanca y su modo de reflexionar teológicamente sobre la realidad histórica. Es cierto que el siglo XVII ve aparecer la obra de los *Salmanticenses,* los carmelitas descalzos de Salamanca que, encabezados por el leonés P. Antonio de la Madre de Dios, diseñaron un grandioso curso de teología, en el que la parte moral se integra, siguiendo las virtudes al modo tomista, entre el estudio sobre Dios como fin del ser humano y el tratado de la Encarnación. Tal esfuerzo de elaboración racional no lleva a los grandes principios de la vida cristiana a proyectar sus efectos sobre la acción concreta. Su teología moral, demasiado especulativa, tendrá, sin embargo, una gran influencia para el estudio pormenorizado de los casos discutidos [59].

Su gran tratado de moral comienza estudiando los sacramentos, para pasar a considerar después los principios de la moralidad y los mandamientos y concluir con la exposición de los deberes morales inherentes a los distintos estados en los que puede vivir el sujeto. Para el objeto de este manual es especialmente importante el tomo

[58] DUBLANCHY, E., «Casuistique», en *DTC* 12, 1859-1877; AUBERT, J. M., «Morale et casuistique», en *RSR* 68 (1980) 167-204; MOORE, E., «Los jesuitas en la historia de la Teología Moral», en TREMBLAY, R.-BILLY, D. J. (ed.), *Historia: memoria futuri* (Roma 1991), 227-24.

[59] DEMAN, TH., «Salamanque, Théologiens de», en *DTC* 14, 1022; PARERA, B., «La escuela tomista española en el siglo XVII», en ANDRÉS, M. (ed.), *Historia de la Teología española,* II (Madrid 1987), 29-32.

quinto, que, publicado en 1712, era dedicado al profeta Elías por su autor, el P. Sebastián de San Joaquín [60].

2. Los sistemas morales

El siglo XVII está también marcado por la discusión y defensa de los sistemas morales. He ahí un signo de los tiempos. La Teología Moral trata de responder a las nuevas cuestiones que plantea la reivindicación de la racionalidad. Con frecuencia han sido miradas con desdén aquellas discusiones, pero en realidad intentaban ayudar al individuo en la formación del juicio de conciencia. Aunque iniciado por el franciscano Antonio de Córdoba, el probabilismo es propuesto de modo sistemático por Bartolomé de Medina, en la cátedra de prima de Salamanca, al comentar la I-II de la *Suma* de Santo Tomás, en el año 1576. «El hombre —viene a decir— debe obrar con prudencia. Obra prudentemente cuando el juicio de su conciencia se basa en una razón verdaderamente probable, aun cuando la opinión, que expresa la urgencia de la ley, sea más probable» [61].

La apasionada disputa entre probabilistas, tucioristas, laxistas y probabilioristas trataba de establecer, aun sin expresarlo abiertamente, los derechos de la conciencia personal en un momento en que la legislación de los nuevos estados y también la de la Iglesia pretendían delimitar hasta el extremo los deberes del individuo.

El mismo San Alfonso María de Ligorio se vio envuelto en aquella áspera discusión entre laxistas, rigoristas y probabilistas. Siguiendo la obra de Busenbaum, trataba de ofrecer un manual asequible y completo que sirviera de base para la predicación popular. Su propio talante espiritual y pastoral lo inclinaría a una inestimable benignidad pastoral [62].

[60] SEBASTIANI A SANCTO IOACHIM, *Cursus Theologiae Moralis,* V (Madrid 1751). En el tratado XX, que el autor de este tomo dedica a los principios de moralidad, no deja de llamar la atención que se parta precisamente de la reivindicación de la libertad humana, así como la relación que se establece entre el pecado personal y el pecado original. En el tratado XXI, en que comienza a explicar los preceptos del decálogo, ocupa un lugar destacado la explicación de las virtudes teologales.

[61] ANDRÉS, M., o.c., 633; PALACIOS, B., «Teología moral y sus aplicaciones entre 1580-1700», en ANDRÉS, M. (ed.), *Historia de la Teología española,* II (Madrid 1987), 161-208; VEREECKE, L., «La conscience selon saint Alphonse de Liguori», o.c., 553-556.

[62] Cf. REY-MERMET, TH., *El santo del siglo de las luces. Alfonso de Liguori* (BAC, Madrid 1985); VIDAL, M., *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696-1787)* (Madrid 1986); FLECHA, J. R., «Pastoralidad de la moral alfonsiana», en *Moralia* 10 (1988) 305-322; GALINDO, A., «Los grandes tratados de moral en San Alfonso María de Ligorio: Arquitectura de la síntesis de su teología moral», en *Moralia* 10 (1988) 273-304; ID., «La obra moral de San Alfonso de Ligorio: Polémicas e influencias», en *Salmanticensis* 36 (1989) 73-93.

> «Como los otros moralistas de su tiempo, también San Alfonso elabora un sistema que ha sido llamado equiprobabilismo: se articula en tres principios, que hacen referencia al primado de la verdad, a los deberes de la conciencia que no puede confiarse ciegamente a la opinión de los moralistas, a los derechos de la libertad humana que sólo puede estar vinculada por una ley cierta. Por lo demás, en el conjunto de la moral alfonsiana el estudio de las circunstancias concretas de la acción prevalece siempre sobre la aplicación mecánica de un sistema por justo que sea. Sin embargo, sólo en el siglo XIX se impondrá en la Iglesia la teología moral de San Alfonso, sustituyendo a la moral propuesta por los manuales rigoristas» [63].

En el siglo XIX se multiplican los manuales de Teología Moral que, inspirados en el sistema alfonsiano o en el probabilismo, tras un tratado sobre los actos humanos, la ley y el pecado, siguen en la moral especial el esquema de los mandamientos, para añadir la normativa canónica en la parte reservada a la administración de los sacramentos [64]. Así es como la Teología Moral comienza a parecerse a una filosofía y a una derivación del derecho. A los autores de los manuales de Moral les hubiera resultado sorprendente que alguien los invitara a recurrir a la Sagrada Escritura o a la Teología Dogmática.

3. Necesidad de reforma

Tras la reforma de los estudios promovida por José II, se percibe también en Teología la influencia del racionalismo de Wolf y de la Ilustración. Se intenta una sistematización, que en el terreno de la Teología pretende dividir la ciencia sagrada en diversas disciplinas de acuerdo con los diferentes objetos de estudio de las mismas.

En este sentido se distinguen los trabajos de Brandmeyer, el jesuita Kilber y los benedictinos Schaam, Gerbert y Schenkl, que calificaron como un gran proceso la separación de la Teología Moral respecto de la Dogmática. En realidad, visto desde hoy, el progreso no era tan afortunado. Y era más desafortunado aún si se contempla

[63] VEREECKE, L., «Historia de la Teología Moral», en *NDTM* 837. Cf. FERRERO, F., «Génesis de la doctrina moral alfonsiana», I, en *Spicilegium Historicum Congregationis Ssmi. Redemptoris* 23 (1975) 293-365. Sobre la esterilidad del «siglo de las luces» en materia de Moral, véase CALVO, Q., *El espíritu de la moral cristiana,* 95-101.

[64] «Uno de los manuales más difundidos es el de A. Ballerini, completado por D. Palmieri. Entre los manuales equiprobabilistas de los redentoristas hay que recordar: Wouters, Konings, Marc-Gestermann, Aertnijs-Damen; entre los jesuitas probabilistas, Gury, Lemkuhl, Génicot, Noldin, Vermeersch, etc.»: VEREECKE, L., «Historia de la Teología Moral» en *NDTM* 838; CAPONE, D., «Sistemas morales», en *DETM* 1023-1030; ROSSI, L., «Sistemas Morales», en *DTI* IV, 323-335.

la separación de la Teología Moral respecto de otra asignatura recién creada que solía denominarse con el título de Ascética y Mística Triste imagen la de una moral reducida al papel de «ciencia de los pecados», lejos de los anhelos de perfección a que invita el mensaje cristiano

La escuela de Tubinga, como se sabe, procuraría un enraizamiento de todas las ciencias en el estudio de la historia También para la Teología este talante es desde entonces un axioma y una tarea La vuelta a las fuentes históricas llevó a la Teología —también a la Teologia Moral— a buscar su fundamentación en la Sagrada Escritura y en los escritos de los Santos Padres En esta línea resultaron verdaderos pioneros J M Sailer, J B Hirscher y M Jocham Aquella corriente de retorno a las fuentes bíblicas trataba de superar la distinción entre Moral y Ascética, al tiempo que procuraba rehacer la organicidad de la Teología Moral a partir de un principio fundamental, como luego se dirá

Por otra parte, tambien el movimiento neo-tomista contribuiría notablemente a la superación de unos planteamiento meramente casuistas [65]

V LA TEOLOGIA MORAL EN EL SIGLO XX

Como en los demás tratados que configuran el estudio de la teología, también por lo que se refiere a la Teología Moral, el siglo XX ha marcado la hora de profundas y significativas renovaciones y de nuevos planteamientos Aquí solamente pueden ser trazados unos pocos rasgos

1 **Líneas fundamentales**

En el estudio de la Teología Moral, en lugar del esquema calcado sobre los mandamientos del decálogo, se ha ido imponiendo cada vez más un esquema trazado sobre las virtudes o sobre los ambitos donde se desarrolla la actividad y el compromiso humano Este cambio de acento, esta recuperación de la misma palabra «virtud» en el campo de la reflexión ética, puede parecer insignificante Sin embargo, resulta novedoso y fructífero A partir de él será fácil insistir en la importancia de la opción fundamental como una categoría importante para el comportamiento moral y para su estudio [66]

[65] Cf HARING, B , *La ley de Cristo* I (Barcelona 1973), 65-76, RINCON, R , «De la Moral de los Padres a la Teologia Moral de nuestros dias», en *Praxis cristiana* I (Madrid 1980), 92-94

[66] Sobre la opcion del *Catecismo de la Iglesia Catolica* a favor del esquema del

Desde esa perspectiva se plantea de una forma un tanto diferente la cuestión sobre la «identidad etica del cristiano», no tanto en el campo categorial como en el trascendental, no tanto en la objetividad del quehacer moral como en las motivaciones ultimas que pueden inducir incluso al heroísmo de la entrega por los hermanos Y desde ahí será un poco más fácil replantear el discurso moral con una orientación más positiva que negativa

Por otra parte, los vaivenes y las filosofías que se han dado cita en este siglo, y a las que se aludía en el capitulo anterior, a pesar de los nuevos dualismos que han vuelto a confrontar al individuo con la comunidad, se ha intentado hilvanar un discurso más preocupado por la unidad de la persona como sujeto de la moralidad

Por fin, sopesando los esquemas nominalistas, de nuevo resurgidos con la confianza depositada en la normatividad de la legalidad democrática, se ha intentado volver al antropocentrismo que invoca como invitante la llamada a la «realización» personal

En esta tarea se distinguieron ya Tanqueray, Prummer, Vermeersch, Merkelbach, Mausbach y otros, que trataban de recuperar el aliento tomista Más tarde, autores como B Haring, J Fuchs, F Bockle, y tantos otros, han intentado esbozar una Teología Moral en dialogo con las filosofías de este siglo y, al mismo tiempo, sin perder de vista la pregunta por la especificidad de la etica cristiana [67]

2 La búsqueda del fundamento

Especial importancia ha adquirido la búsqueda de un fundamento ultimo, de un principio sistematizador, que pudiera englobar y «justificar» todo el discurso ético cristiano Es verdad que los creyentes en Jesucristo consideran que los valores éticos, aun descubiertos por la fuerza de la razón y la dialéctica de la convivencia, adquieren para ellos especiales resonancias a la luz del misterio de la Redención Sin embargo, sigue siendo licito y necesario preguntarse por el fundamento último de la eticidad común a todos los hombres y por la

decalogo, vease lo que hemos escrito en «La Teologia Moral en el Nuevo Catecismo», en *El catecismo posconciliar* 168-170

[67] Cf ZIEGLER, J G , «La teologia Moral», en VORGRIMLER, H -VANDER GUCHT, R , *La Teologia en el siglo XX* III (Madrid 1974), 265-285 HARING, B , *La ley de Cristo* 3 vols (Barcelona 1973), ID , *Libertad y fidelidad en Cristo* 3 vols (Barcelona 1981-1983), BOCKLE, F , *Moral Fundamental* (Madrid 1980), ID , *I Concetti fondamentali della Morale* (Brescia 1986) Cf FUCHS, J , *Christian Ethics in a Secular Arena* (Washington-Dublin 1984), ID , *Christian Morality The Word Becomes Flesh* (Washington-Dublin 1987) Recuerdese su obra *Esiste una Morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione* (Roma-Brescia 1970)

eventualidad de un principio que unifique la reflexión específicamente cristiana sobre la moralidad.

Por lo que se refiere a la segunda de esas preguntas, han sido numerosos los intentos, igualmente apreciables y fecundos. He aquí algunos de los más importantes.

— F. Tillmann buscó el fundamento en la invitación neotestamentaria al seguimiento de Jesús. Todo el comportamiento moral del cristiano no sería más que la explicitación situada de tal respuesta a la llamada del Maestro.

— E. Mersch, que tanto reflexionó sobre la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, aplicando con toda coherencia tal principio a la reflexión moral, consideró el comportamiento ético del cristiano como un proceso de incorporación a Cristo.

— J. Stelzenberger se fijó en la centralidad del tema del anuncio del Reino de Dios, sobre todo en los evangelios sinópticos. En consecuencia, el comportamiento moral de los cristianos podría ser identificado como un proceso de acogida del reinado de Dios y de construcción de su Reino.

— Gillemann, con clara referencia a los escritos joánicos y paulinos, consideró el comportamiento moral de los cristianos como una realización histórica del mandamiento nuevo de la caridad [68].

— B. Häring, en su primera gran obra, ya varias veces citada, pensó la moral cristiana desde el paradigma de la ley de Cristo, insistiendo continuamente en la normatividad de la misma persona de Cristo. En su «segundo manual» ha subrayado, ya desde el título, el mismo carácter cristocéntrico de la moral, insistiendo en las actitudes bíblicas de la libertad y fidelidad en Cristo.

— Sin tratar de elaborar un manual, muchos teólogos del postconcilio, en un diálogo con el Existencialismo y el Marxismo, han tratado de repensar el comportamiento moral cristiano desde la experiencia fundamental de la esperanza [69].

[68] TILLMANN, F. (ed.), *Handbuch der katholischen Sittenlehre.* III. *Die Idee der Nachfolge Christi* (Düsseldorf 1933); MERSCH, E., *Morale et corps mystique* (Paris 1937), trad. *Cuerpo místico y Moral* (Bilbao 1963); STELZENBERGER, J., *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft* (Paderborn 1953); GILLEMANN, G., *Le primat de la charité en Théologie Morale. Essai méthodologique* (Louvain 1952); ver también R. CHARPENTIER, «Vers une morale de la charité», en *Gregorianum* 34 (1953) 32-55.

[69] Cf. ZIEGLER, J. G., l.c. 282-283; SÁNCHEZ, U., *La Opción del cristiano. Síntesis actualizada de Teología Moral,* I (Madrid 1990), 30-35; las implicaciones morales de la *Teología de la Esperanza* de J. Moltmann han sido explicitadas en diversas obras, como, por ejemplo, *Esperanza y planificación del futuro* (Salamanca 1971), o *Teología Política. Etica Política* (Salamanca 1987). Véase también FLECHA, J. R., *Esperanza y Moral en el Nuevo Testamento* (León 1975).

Mientras tanto, en España, el panorama estuvo ampliamente dominado por las obras del P. Ferreres, primero como continuador de los manuales de Gury y más tarde con sus producciones propias [70].

Son sólo unos pocos ejemplos. Habría que añadir otros valiosos intentos, como el de la Teología de la Liberación, o bien todos los que han subrayado la novedad de las actitudes cristianas, la respuesta a la vocación de Dios que se ha hecho palabra e imagen en Jesucristo, la «koinonía» que reúne en comunidad no sólo a los «creyentes», sino también a los «agentes», es decir, a los que profesan una fe compartida y a los que se comprometen con idénticos valores éticos, así como la necesidad de un discernimiento de las responsabilidades humanas a la luz de la fe.

Pasados ya unos años después del Concilio Vaticano II, comienzan a aparecer buenos manuales de Teología Moral que, con una orientación u otra, tratan de responder a una necesidad de sistematización de la reflexión llevada a cabo en estos últimos años [71].

3. La nueva problemática

Parece admitido por todos que en la moral cristiana la norma ética brota de la invitación a la fe y ésta del anuncio de la salvación (cf. Mc 1,15-15). El imperativo que orienta el *actuar* cristiano surge del indicativo del *ser* cristiano: de la nueva vida recibida por el agua y el Espíritu. Pero también parece evidente que el anuncio de la salvación existe y resuena en la historia concreta de los hombres, con

[70] DE PABLO MAROTO, D., «La Teología en España desde 1850 a 1936», en ANDRÉS, M. (ed.), *Historia de la Teología española,* II, 597; FLECHA, J. R., «Panorama de la moralidad española», en LAÍN ENTRALGO, P. (ed.), *La edad de plata de la cultura española (1898-1936). Historia de España R. Menéndez Pidal* (Madrid 1993), 701-706.

[71] RODRÍGUEZ, I., «Introducción a la Teología española contemporánea (1937-1975)», en ANDRÉS, M. (ed.), *Historia de la Teología española,* II, 767-771; FLECHA, J. R., «La problemática ética en España y la enseñanza de la moral cristiana en el posconcilio», en GONZALEZ MONTES, A., *Iglesia, Teología y Sociedad veinte años después del Segundo Concilio del Vaticano* (Salamanca 1988), 255-295; VIDAL, M., *Moral de actitudes,* 3 vols. (Madrid 1991), con especial referencia a la octava edición de su *Moral de la persona;* AA.VV., *Praxis cristiana* 3 vols. (Madrid 1980-1986); GOFFI, T.-PIANA, G. (ed.), *Corso di Morale,* 5 vols. (Brescia 1983-1986); T. MIFSUD, *Moral de Discernimiento,* 4 vols. (Santiago de Chile 1984-1988); LÓPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la Etica cristiana* (Madrid 1991); GARCÍA DE HARO, R., *La vida cristiana* (Pamplona 1992); FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral,* 3 vols. (Burgos 1992); HERTZ, A.-KORFF, W.-RENDTORFF, T.-RINGELING, H. (ed.), *Handbuch der christlichen Ethik,* 3 vols. (Friburgo-Basilea-Viena 1993). Cf. GALINDO, G., «Los manuales de Moral Fundamental. Arquitectura de una moral nueva», en *Salmanticensis* 32 (1985) 207-221.

sus logros y sus limitaciones. De ahí nace, en cada época, la ineludible pregunta: ¿Cómo ha de realizarse el encuentro entre el anuncio y la historia? O dicho de otra manera: ¿Cómo llevar a la práctica concreta, en cada tiempo y en cada lugar, las exigencias consustanciales al anuncio del Evangelio de Jesucristo?

De ahí que también la Teología Moral haya tenido que escuchar la llamada de Dios a través de las voces y planteamientos provenientes de las diversas claves hermenéuticas que han intentado dar inteligibilidad a los datos de la fe. O de las filosofías que han tratado de dar razón de y a la humana peripecia. También la Teología Moral católica ha tenido que escuchar y aceptar:

— El desafío de la desmitologización. Piénsese, por ejemplo, en la importancia que los planteamientos de R. Bultmann han tenido en la explicación del decálogo o de las bienaventuranzas.

— La Teología de las Realidades Terrestres. Las reflexiones de G. Thils y las intuiciones de J. Teilhard de Chardin tendrían un notable influjo en las orientaciones morales de la constitución pastoral *Gaudium et spes.*

— El desafío del Existencialismo. Aunque la Iglesia condenara en 1952 y 1956 una cierta «Etica de situación», no ha dejado de admitir la importancia que en el discernimiento moral tiene la consideración de los condicionantes e impedimentos de la responsabilidad, así como las llamadas fuentes de la moralidad (objeto, fin y circunstancias) y la evaluación concreta de los valores que entran en conflicto en un momento determinado.

— El desafío del prometeísmo y el secularismo. Las preguntas teológicas sobre «el sobrenatural» y sobre la salvación de todo lo humano habrían de encontrar una respuesta en la ética existencial formal de K. Rahner.

— El desafío del Marxismo obligó a la Teología Moral a repensar las antiguas raíces joánicas de la consideración de la verdad como praxis y las consecuencias éticas de los reduccionismos ante la verdad ontológica del hombre.

— El desafío del Ecumenismo. Tanto las necesidades que, con dimensiones planetarias, experimenta el ser humano como el encuentro con los «otros cristianos» y aun con «los otros creyentes», han constituido un estímulo para repensar la cuestión del fundamento último de la moralidad.

— El desafío de la sociedad del bienestar. Si la Teología de la Liberación generaba una ética de la liberación ante el clamor de los pobres y los desposeídos, la sociedad mercantilista de la opulencia plantea nuevos interrogantes a una Teología Moral que finalmente

ha pretendido integrar en su marco las orientaciones de la Doctrina Social Cristiana [72].

— El desafío tanto de una ética consecuencialista y proporcionalista, como del pensamiento débil constatado por la ética de la postmodernidad, han merecido una reflexión cada vez más frecuente sobre la necesidad del retorno a la verdad última del ser humano como normativa para su quehacer [73].

VI. LA TEOLOGIA MORAL EN EL CONCILIO VATICANO II

No quedaría completa la historia de la Teología Moral sin un apartado dedicado al Concilio Vaticano II, del que tantas y tan profundas orientaciones ha recibido el estudio de la Teología Moral, como ha recordado la encíclica *Veritatis splendor* [74].

El Vaticano II ha sido un Concilio fecundo para la moral cristiana y para su estudio sistemático, en cuanto que aportó orientaciones imprescindibles para la vida práctica de los cristianos, como una nueva conciencia, un nuevo énfasis sobre muchos temas morales y, finalmente, una nueva orientación metodológica para el estudio y elaboración de la Moral formulada.

[72] Cf. Hortelano, A., *Problemas actuales de Moral,* 3 vols. (Salamanca 1979-1984); Moreno, F., «Moral fundamental en la teología de la liberación», en Ellacuría, I.-Sobrino, J. (eds.), *Mysterium Liberationis* (Madrid 1990), 273-286; Haring, B., *Teologia Morale verso il Terzo Millennio* (Brescia 1990); Sánchez, U., *Moral conflictiva. Entre la creatividad, el riesgo y la comunión* (Salamanca 1991).

[73] Ahí se sitúa la encíclica de Juan Pablo II *Veritatis splendor.* Pero no está sola; piénsese, p. ej., en los estudios recogidos por Fuchs, E. y Hunyadi, M. (ed.), *Ethique et natures* (Ginebra 1992).

[74] Juan Pablo II, *Veritatis splendor,* 2-3; Frahling, B., «La vocación como categoría ética fundamental: interpelación del II Concilio Vaticano a la Teología Moral actual», en González Montes, A., *Iglesia, Teología y Sociedad veinte años después del Segundo Concilio del Vaticano* (Salamanca 1988), 297-311; Fuchs, J., *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II* (Roma-Brescia, 1967); Latourelle, R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989); Pié i Ninot, S., «La constitución pastoral *Gaudium et Spes:* sus grandes temas y trayectoria en el postconcilio español», en *Iglesia, Teología y Sociedad,* 127-140; Rémy, P., *Foi chrétienne et morale* (Paris 1973), 155-163; Vidal, M., «La Teología Moral: renovación posconciliar y tareas de futuro», en Floristán, C.-Tamayo, J. J. (ed.), *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985), 201-233. Puede ampliarse el tema siguiendo a Flecha, J. R., *Sed perfectos,* 79-103.

1. Una nueva conciencia

Esa nueva toma de conciencia había de implicar tanto el modo de entender al hombre como a Cristo y su Iglesia y, en consecuencia, las esperanzas y responsabilidad del cristiano.

a) Por lo que se refiere a la concepción antropológica, es fundamental el subrayado en la concepción del ser humano en cuanto *imagen de Dios* (GS 12c.24a.34a), como más adelante se dirá. Se ha prestado la justa atención a la antropología integral que ofrece la constitución pastoral *Gaudium et spes* [75]. Pero se ha tenido poco en cuenta la reflexión conciliar contenida en la Declaración sobre la libertad religiosa. Allí se reconoce como «norma suprema de la vida humana» la propia ley divina, eterna, objetiva y universal: observación preciosa para la fundamentación de una ética ecuménica que trate de establecer o indagar unos valores objetivos y universales, encontrables en el mismo hombre creado [76]. Allí se presenta a la conciencia, libre, capaz y defectible como es, como la última norma de la moralidad y se insinúa el conflicto entre el orden moral y el orden jurídico. Una rica reflexión con frecuencia ignorada (DH 3) [77].

Importante es también la reflexión conciliar sobre la autonomía del orden temporal y su adecuación a la misma vocación del hombre sobre la tierra (AA 7). Un principio inolvidable a la hora de repensar la responsabilidad ética del hombre ante el mundo creado y ante las estructuras, siempre que se entienda la autonomía en el sentido mismo querido por el Concilio [78].

[75] DELHAYE, PH., «Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social. Estudio del tema a la luz de los documentos del Concilio Vaticano II», en ILLANES, J. L. (ed.), *Etica y Teología ante la crisis contemporánea* (Pamplona 1980), 49-86.

[76] Las anotaciones «morales» del Concilio parecen partir del presupuesto comúnmente admitido de que la Teología Moral ha de fundamentarse en una antropología teológica: cf. CAPONE, D., «Per un manuale di teologia morale», en *Seminarium* 16 (1976) 482; PAVAN, P., «La dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae.* A 20 anni dalla pubblicazione», en *StMor* 23 (1985) 233-54: MAGGIOLINI, S., «La liberté religieuse. Vingt ans après *Dignitatis humanae*», en *NRTh* 107 (1985/3), 347-60. Y, sin embargo, desde una perspectiva demasiado optimista, el Concilio parece ignorar los enormes desgarros que la modernidad infligió a la antropología y, en consecuencia, a la misma fundamentación de la moral: cf. VELASCO, D., en «El proceso a la moral en la cultura contemporánea», en *IgV* 102 (1982), 513-35. Ya hace algunos años que CH. CURRAN aludía a estas dificultades metodológicas con relación al puesto de la razón en el juicio ético: *Contemporary Problems in Moral Theology* (Notre Dame, Ind. 1970), 245-46.

[77] Cf. LG 16, recordado por VS 3, tras afirmar que la Iglesia «sabe que precisamente por la senda de la vida moral está abierto a todos el camino de la salvación».

[78] VS 38-41. No está sola esta encíclica a la hora de matizar el concepto de *autonomía.* Sobre la legitimación teológica de la autonomía moral, exigida por la

b) Pero el Concilio redescubría también la conciencia cristocéntrica. Por influencia directa de Pablo VI [79], la Iglesia se plantea en el Concilio la pregunta por su propia identidad en términos de escucha a las palabras y acciones de Jesucristo. El es el modelo y consujeto del comportamiento moral de los cristianos. El, en efecto, «inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio y con su obediencia realizó la redención» (LG 3). El nos comunicó su soberana libertad, para que venzamos en nosotros el reino del pecado (LG 36). El es el «hombre enviado a los hombres», como recuerda el Concilio con el antiguo *Discurso a Diogneto* (DV 4). Al unirse a los hombres, él ejemplificó y urgió el mandamiento del amor al prójimo y estableció la caridad como distintivo de sus discípulos (AA 8). El deber ético cristiano se resume en el testimonio de Cristo: hacer aparecer el hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdadera (AG 21).

El comportamiento moral es definido como seguimiento del Cristo, maestro y modelo de toda perfección humana (GS 40) [80]. La vida ética de los cristianos tiende a la creación y manifestación del nuevo tipo de hombre, nacido del Espíritu, que nos ha sido revelado en él: «El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado...» (GS 22).

Consideraciones imprescindibles para la reflexión ética: la dignidad de lo humano y su definitiva revelación en Cristo; la oferta de

filosofía a partir de Kant, véase Böckle, F., *Moral Fundamental* (Madrid 1980), 71-90. A. Cortina constata, sin pretender adoptar la sonrisa satisfecha de algunos creyentes (p.221), el fracaso ético del juicio «fundamentado» sólo en la razón, que es siempre selectiva (p.257), y el relativo fracaso de la pretensión de la autonomía: *Etica mínima* 163. Ver también la obra en colaboración *Modernidad y Etica cristiana* (Madrid 1981).

[79] Morán, J. «Cristo y el cristocentrismo en el Concilio Vaticano II», en *EstAg* 3 (1968) 527-562; Ramos Guerreira, J., «El cristocentrismo de la reflexión eclesiológica de Pablo VI», en *DialEcum* 24 (1989) 5-40; 249-288.

[80] El tema del «seguimiento» se ha mostrado obligadamente fecundo en la referencia a las motivaciones cristianas del comportamiento ético, a partir de la obra ya citada de Tillmann, F., *Die Idee der Nachfolge Christi* (Düsseldorf 1933); cf. Bouwmann, G., *Folgen und Nachfolgen in Zeugnis der Bibel* (Salzburg 1965); Thysman, R., «Imitation du Christ dans le Nouveau Testament», en *EThL* 42 (1966) 138-75; Betz, H. D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (Tubinga 1967); Bonhoffer, D., *El precio de la gracia* (Salamanca 1968); Schelkle, K. H., *Teología del Nuevo Testamento. III. Moral* (Barcelona 1975), 60-61; Schillebeeckx, E., *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid 1981); Bienchi, L., *Seguir a Jesús el Señor. Radicalismo cristiano* (Madrid 1982); Linard de Chertchin, H., «Suivre Jésus est-ce l'imiter? Approche psychologique de l'identification au Christ», en *RTLv* 15 (1984), 5-27; Oriol Tuñi, J., «¿Qué significa seguir a Jesús hoy?», en *RazFe* 212 (1985) 25-39; Castillo, J. M., *El seguimiento de Jesús* (Salamanca 1986); Blanco, S. y Fernández, B., «Seguimiento», en *Diccionario teológico de la vida consagrada* (Madrid 1989), 1616-1641; Goffi, T., «Seguimiento/imitación», en *NDTM* (Madrid 1992), 1669-1681.

un nuevo estilo de vida; la presentación de este modelo y fundamento último de la ética como único y común para creyentes y no creyentes; unidad y continuidad entre el hombre creado y el hombre redimido [81].

c) Siguiendo la línea trazada por la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI, ofrecía el Concilio Vaticano II una eclesiología de comunión [82] que había de ayudar a los cristianos a redescubrir que no es posible vivir ni anunciar el mensaje de Jesús desde el individualismo y el aislamiento [83]. Si el ser-cristiano es la respuesta generosa y agradecida a una vocación gratuita, el Concilio redescubrió la índole comunitaria de la vocación humana, la resonancia eclesial de todo comportamiento y la llamada al diálogo con todos los hombres (cf. GS 64).

d) Una conciencia escatológica. La Iglesia se autocomprende en el Concilio como pueblo de Dios peregrinante, que va anunciando y anticipando el reino de Dios (LG 8.48). El Concilio saca conclusiones prácticas de esta conciencia de itinerancia: «Por eso —dice— procuramos agradar en todo al Señor (cf. 2 Cor 5,9)» (LG 48). De ahí que la actuación moral de los cristianos sea presentada con categorías que evocan el dinamismo y la esperanza, la creatividad y la osadía, la santidad ya presente y la siempre urgente necesidad de conversión (LG 8) [84]. Se ha acusado a los cristianos de vivir de forma «alienada» esta vocación a la esperanza: de menospreciar las tareas humanas en este mundo, atentos solamente a «ganarse» la salvación en el mundo del más allá. El Concilio ha reaccionado enérgicamente contra esa acusación y también contra las mistificaciones

[81] Cf GRELOT, P , *Problèmes de morale fondamentale,* 155, donde compara Gál 6,2 con 1 Cor 9,20-21 y 1 Cor 11,1 para acercarse a la expresión *ennomos Xhristoú,* ALVAREZ VERDES, L , «L'ennomia cristica come principio di flessibilità nella prassi morale Approccio ermeneutico a 1 Cor 9,19-23», en NALEPA, M -KENNEDY, T (ed), *La coscienza morale oggi* (Roma 1987), 73-106

[82] ANTON, A , *El misterio de la Iglesia Evolución histórica de las ideas eclesiológicas,* II (Madrid 1987), 835-951, BLAZQUEZ, R , *La Iglesia del Concilio Vaticano II* (Salamanca 1988), DE LA HERA, E , *La unidad de la Iglesia en Pablo VI* (Palencia 1993)

[83] Cf FLECHA, J R , «Un concilio para la esperanza», en *StLg* 23 (1982) 138-43 La conciencia que la Iglesia tiene de sí misma será determinante para la comprensión de su misión en el mundo, como ya sugería Pablo VI en el discurso del 29 de septiembre de 1963

[84] Según PH DELHAYE, «La aportación del Vaticano II a la Teología Moral», en *Concilium* 75 (1992) 215, el Vaticano II, como tantos moralistas, ha tratado a la esperanza como al pariente pobre, aunque «constituye uno de los nervios del *ethos* del Concilio su acierto al hacer que los cristianos estén más atentos al carácter escatológico del reino de Dios (LG 48ss) y al insistir en el compromiso temporal», FLECHA, J R , «Vocación a la esperanza cristiana», en *StLg* 25 (1984) 73-98, COLLANGE, J F , «Fe, esperanza, amor y ética», en *Iniciación a la práctica de la Teología,* IV (Madrid 1985), 28-41

del cristianismo que hayan podido dar origen a la misma: «La esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» (GS 21; cf. GS 39) [85].

Estas cuatro perspectivas, junto a la conciencia de la presencia del Espíritu, tantas veces evocada por el Concilio (cf. LG 4; GS 10; AG 4), marcan una orientación clara para la catequesis y el estudio de la Moral cristiana. La exposición de la Teología Moral no debería ya caer en un reduccionismo antropológico; en un fariseísmo neopelagiano que no tenga en cuenta a Cristo como con-sujeto —y no sólo como modelo— del actuar cristiano; en un individualismo que pretenda ignorar a la comunidad; en un evasionismo que desconozca el carácter itinerante del pueblo de Dios [86].

2. Un nuevo acento sobre los temas morales

Desde esa conciencia, el Concilio dirigió la atención de la Iglesia hacia una nueva serie de temas morales, que hace de la GS un verdadero tratado de moral fundamental [87].

1. Atención a la dignidad del hombre, creado a imagen de Dios, ser social por naturaleza, quebrado por el pecado en su triple relación a las cosas, a los demás hombres y al mismo Dios, pero siempre superior al universo entero y capaz de decidir su propio destino (GS 12-15) [88].

[85] Conferencia Episcopal Española, *La verdad os hará libres* (20 11 1990) 47 «Las promesas escatológicas de Dios y las realidades futuras del hombre y del mundo nos llaman a vivir con seriedad la vida, a tomar ante el futuro decisiones responsables y a redimir con buenas obras el tiempo que aún se nos da», Flecha, J R «Justicia social y esperanza escatológica», en Alvarez Verdes, L -Vidal, M (ed), *La justicia social* (Madrid 1993), 247-267

[86] Cf Fuchs, J , *Le renouveau de la theologie morale selon Vatican II* (Tournai 1968), Haring, B , *Líneas fundamentales de una teología moral cristiana* (Bilbao 1971)

[87] Tiene razón Vidal, M , «La théologie morale en Espagne au cours des vingt dernières années», 120-21, al afirmar que la constitución *Gaudium et spes,* el documento conciliar de tono más directamente moral, constituye toda una obra de ética social concreta, Lambert, B , «Gaudium et Spes, hier et aujourd'hui», en *NRT* 107 (1985) 321-46, Ramos Guerreira, J , *Teología Pastoral* (Madrid 1995), 55-80

[88] Como se verá mas adelante, merece subrayarse la presentación teológica del pecado como ruptura de las relaciones del hombre con las cosas, con los demás hombres y con Dios, ruptura que frustra el mismo ser y la dignidad del hombre (GS 13) Este esquema tendría gran importancia en el Sínodo de Obispos de 1983, así como en la exposición de la moral en el CEC

2. Enfasis sobre la conciencia como núcleo más sagrado del hombre y base para un diálogo ético que une a los creyentes con los demás hombres [89]. Aunque puede vivir una ignorancia invencible, la conciencia puede verse entenebrecida por el hábito del pecado, por la cautividad de las pasiones (GS 17; cf. 16) [90].

3. Importancia de la índole comunitaria de la vocación humana y repercusiones morales del fenómeno de la socialización (GS 24-25.30). La justicia y la caridad exigen una mayor atención a las necesidades sociales y un mayor cultivo de la responsabilidad y participación social (GS 31) [91].

4. Exigencia del bien común, que no suprime, sino que realza la dignidad y el respeto debido a toda persona (GS 28). El Concilio denuncia proféticamente, en este contexto, toda forma de discriminación de la persona (GS 29), al tiempo que evoca la obligación de acercarse a los marginados [92] y condena una larga serie de modernas inmoralidades (GS 27).

5. Valor y autonomía de la actividad del hombre en el mundo, así como el valor humanizador del trabajo (GS 33-34). Antes de ver esa actividad a la luz de la fe, como deformada por el pecado, redimida por el misterio pascual y llamada a la plenitud final de la tierra nueva y el cielo nuevo (GS 36-39), el Concilio ofrece un principio ético fundamental, basado en la orientación humana del progreso (GS 35). El criterio de la eticidad es, pues, el ser humano y su realización plena [93].

[89] Ver también LG 12 y 25 sobre la guía de la conciencia y sobre todo DH 3. Una de las fuentes más importantes de la doctrina conciliar sobre la conciencia se encuentra en el radiomensaje de Pío XII, del 23.3.1952: AAS 44 1952, 271. Entonces el papa tenía ante los ojos algunas proposiciones de la llamada «nueva moral», sobre la que volvería a hablar un mes más tarde calificándola de «existencialismo moral», de «actualismo moral», de «individualismo moral» y de «moral de situación». Un estudio minucioso de aquellos documentos papales puede verse en Ford, J. C. y Kelly, G., *Problemas de Teología Moral Contemporánea,* I (Santander 1964), 99-129.

[90] Andando el tiempo, se ha observado, sin embargo, que la visión conciliar sobre la libertad humana pecaba de un ingenuo optimismo, como si desconociera la presencia del mal en la historia humana: Rulla, L. M.-Imoda, F.-Ridick, J., «Antropología de la vocación cristiana», en Latourelle, R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989), 732-734.

[91] Sería interesante relacionar la superación del individualismo ético con las afirmaciones conciliares sobre el sentido de la fe y los carismas concedidos por el Espíritu al pueblo de Dios (LG 12).

[92] Vidal, M., *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia* (Estella 1992), 121-157: «La moral como servicio a la causa del hombre».

[93] Cf. Cortina, A., *Etica mínima,* 106: «El ámbito moral es el de la realización de la autonomía humana, el de la realización del hombre en tanto que hombre, la expresión de su propia humanidad. La grandeza del hombre estriba no en ser capaz de ciencia, sino en ser capaz de vida moral; y esta vida tiene sentido porque consiste en la conservación y promoción de lo absolutamente valioso: la vida personal».

3. Nueva metodología

El Concilio ha esbozado también una nueva orientación metodológica, tanto para la elaboración de los juicios morales como para la enseñanza de la Teología Moral.

La metodología conciliar en asuntos relativos a la moral ha sido resumida por Richard McCormick en ochos puntos importantes: 1. Fundamento en una antropología religiosa bastante completa 2. Sensibilidad hacia el cambio sociopolítico y familiar. 3. Perspectiva ecuménica en la búsqueda de la verdad en materias morales (GS 16; UR 23). 4. Concepción de la vida moral como una unidad basada en el amor de Cristo (LG 42). 5. Orientación pastoral de la teología y apertura a las ciencias empíricas. 6. Enfasis en la libertad de investigación y de expresión (GS 63). 7. Competencia de los laicos en las decisiones éticas concernientes al mundo secular. 8. Carácter vocacional de la moralidad cristiana y fundamentación del imperativo sobre el indicativo [94].

En realidad, al Concilio le ha interesado tanto la valoración ética del comportamiento humano responsable como la pedagogía para la transmisión de esa misma evaluación.

a) *Formación del juicio moral*

No se puede negar que el Concilio es consciente de que los cristianos viven hoy en una sociedad plural, junto a hombres y mujeres de buena voluntad que, sin pertenecer a la Iglesia y sin contar con la revelación cristiana, se formulan idénticas preguntas sobre el valor ético del mundo creado, de las estructuras sociales o del progreso técnico.

Especialmente significativo resulta un texto en el que se describe la situación actual del hombre que se encuentra con un entorno vital ampliado gracias a la ciencia y a la técnica. Por otra parte, el influjo de la secularización hace que «gran número de bienes que antes el hombre esperaba alcanzar sobre todo de las fuerzas superiores, hoy los obtiene por sí mismo». El hombre se siente artífice de su propio mundo. Pero ante este ampliado panorama y ante estas acrecidas posibilidades, el ser humano no puede esquivar los interrogantes más inquietantes. Como al paso, el Concilio evoca la metodología de la reflexión moral, que se apoya tanto en la Revelación como en el saber humano (GS 33) [95].

[94] McCormick, R., «The Moral Thelogy of Vatican II», en *The Future of Ethics and Moral Theology* (Chicago 1968), 8-9.

[95] Recuérdese el estudio de Rahner, K., «Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana», en *Escritos de Teología* VI (Madrid 1969), 469-488.

Se ha insistido muy poco en este texto conciliar, tan importante para situar exactamente el lugar de la ética cristiana en el abanico de las éticas seculares que tratan de evaluar también el comportamiento humano y los progresos sociales. A su vista habría que subrayar algunas precisiones:

— La ética cristiana comparte con las éticas seculares los interrogantes más profundos sobre el significado último de la actividad humana y sobre su calificación moral [96].

— La Iglesia reconoce su menesterosidad y pobreza también en este terreno. La fe cristiana no le ofrece fáciles respuestas sobre los interrogantes que la ciencia plantea a los hombres de hoy. Y tampoco le ofrece respuestas prefabricadas sobre la valoración ética de muchos pasos dados por la técnica que, en principio, se le presentan como neutros y aun como positivos.

— La ética cristiana reconoce la validez de la reflexión filosófica y aun de la humana sabiduría, por sencilla y popular que parezca, para la valoración ética de los pasos emprendidos por la humanidad. Desde ese momento, la ética cristiana acepta la normatividad misma de lo creado y la identidad de sus contenidos y objetivos con los presentados por las éticas seculares.

— Por otra parte, la moral cristiana cuenta con la luz de la Revelación: la recibe agradecida y la ofrece con humilde generosidad. Pero esa luz de la Revelación no anula ni sustituye, sino que motiva y completa las exigencias que el hombre había ya percibido por su propia razón natural.

De este punto se derivan muchas conclusiones prácticas sobre la relación entre la moral cristiana y las éticas seculares, sobre la posibilidad y alcance de una ética civil, como más adelante se verá. En cada tema, el Concilio se ha plantendo la cuestión en términos que podrían ser comunes a muchos otros hombres, incluso no creyentes. Sin embargo, la consideración de estos mismos temas, aun formulada con una metodología secular, no pierde de vista la especificidad trascendente, que el cristiano vincula a su fe: a la «confesión» creyente del hombre nuevo reconocido en el Cristo, en el que todas las verdades allí expuestas encuentran su palabra y su imagen, como se

[96] Cf GRELOT, P , «La morale evangelique dans un monde sécularisé», y también DAUBERCIES, P , «Dialogue avec la morale séculière», en *L'Ethique chrétienne face au defi de la morale seculière* (Louvain-la-Neuve 1983), 13-60 y 79-99 Es bien conocida la postura que sobre esta cuestión hizo célebre FUCHS, J , «Gibt es eine spezifisch christliche Moral?», en *StiZt* 95 (1970), o también la expresada por BOCKLE, F , *Moral Fundamental* (Madrid 1980) Aun reconociendo sus méritos, a la teoría defendida por J Fuchs le ha formulado una crítica muy matizada PINCKAERS, S , *Les sources de la morale chretienne Sa méthode, son contenu, son histoire* (Friburgo-París 1985), 105-113

ha dicho al recordar GS 22: «El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado».

b) *Normas para la enseñanza de la moral*

Tanto el estudio de la Teología como la predicación y la catequesis han de procurar una doble fidelidad y una doble escucha: la de la palabra de Dios que nos ha sido trasmitida en los libros santos y la «otra» palabra de Dios que se nos va revelando en la historia [97]. Ambas fidelidades han sido tenidas en cuenta por el Concilio al dictar sus normas con relación a la enseñanza de la Teología y, en especial, de la Teología Moral. Recordemos una y otra de estas fidelidades.

a) El Decreto sobre la Formación de los aspirantes al sacerdocio dedica un apartado a la metodología que se ha de seguir en la enseñanza de la Sagrada Escritura y de la teología dogmática. A continuación se encuentra una referencia al tema que nos ocupa:

> «Las restantes disciplinas teológicas deben ser igualmente renovadas por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la Historia de la Salvación. Téngase especial cuidado en perfeccionar la Teología Moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo» (OT 16) [98].

Las líneas de la renovación señaladas por el Concilio pasan, pues, por un mayor contacto con el misterio de Cristo y con la Historia de la Salvación [99]. Es cierto que la insistencia en este punto de

[97] «La moral, para ser integralmente humana, debe ser cristiana ( ) La moral, para ser integralmente cristiana, debe ser plenamente humana» HAMEL, E , «La théologie morale entre l'Ecriture et la raison», en *Gregorianum* 56 (1975) 279-80

[98] Sobre este deseo formulado por el Concilio Vaticano II, puede verse FUCHS, J , «Theologia Moralis perficienda Votum Concilii Vaticani II», en *Periodica* 55 (1966) 499-548, HARING, B , «Theologia Moralis speciali cura perficienda» en *Seminarium* 6 (1966) 358-63 Al indicar las vías de la renovación, la Congregación para la Educacion Católica hace una crítica al estudio de la Moral «La theologie morale a présente quelquefois dans le passé une certaine étroitesse de vues et des lacunes Cela etait dû pour une largue part à un certain juridisme, à une orientation individualiste et au détachement des sources de la Révélation Pour surmonter tout cela il est nécessaire de mettre au clair le statut épistemologique de la théologie morale Il faut préciser la façon dont elle doit se construire, en contact étroit avec la Sainte Ecriture, la Tradition —reçue de la foi et interprétee par le Magistère—, et en référence à la loi naturelle connue par la raison» «Documento sobre la formación teológica de los futuros sacerdotes» (22 2 1976), en *DocCath* (16 5 1976) 471

[99] FUCHS, J , «Aggiornamento della Teologia Morale un desiderio del Vatica-

las orientaciones conciliares puede derivar en un positivismo moral que impida un adecuado desarrollo racional. Sin perjuicio de todos los méritos del cristocentrismo, puede inhibirse desde ahí un desarrollo epistemológico diferenciado, tan necesario para el diálogo cultural auspiciado por el mismo Concilio [100]. Resulta, pues, obligado detenerse a reflexionar sobre la renovación que el Concilio exige para la Teología Moral.

1. Se trata, en primer lugar, de mantener para ella el rango de una exposición científica [101]. Se trata de ofrecer un conjunto orgánico, con sus principios, su lógica, su coherencia y sus conclusiones sobre el comportamiento humano visto desde la fe cristiana. El Concilio piensa en la vinculación orgánica de este estudio con las aportaciones de la Sagrada Escritura, de la que tan alejada estuvo durante los últimos siglos la enseñanza y la catequesis de la moral cristiana [102].

2. Se le pide a la Teología Moral que subraye más lo positivo que lo negativo. Su tarea no consiste, en primer lugar, en constituirse en una especie de *hamartiología* o «ciencia de los pecados», sino en mostrar «la excelencia» de un camino de perfección que tiene, por otra parte, una dimensión dialogal. La tarea moral es la respuesta a una vocación que el Padre ha dirigido a los hombres en Jesús el Cristo. Ya el Concilio había «centrado» el concepto de santidad en la «universal vocación» a la santidad en la Iglesia (LG 39) y había hablado de la «vocación suprema» de todo hombre (GS 22). La obligación sigue a la vocación: de ella recibe la orientación y la gracia [103].

no II», en *Sussidi 1980,* 93-133 publicado anteriormente en latín en *Period* 55 (1965) 499-548

[100] DEMMER, K, «Cristologia-Antropologia-Teología Moral Expectativas para la historia de las consecuencias de la *Optatam totius* 16», en LATOURELLE, R (ed), *Vaticano II Balance y perspectivas,* 779-788

[101] La pregunta sobre el carácter científico de la Etica ha merecido un estudio minucioso a CORDERO, J, *Etica y sociedad* (Salamanca 1981), 17-45 Con relación a la Teología Moral, el tema ha sido explícitamente abordado por HUBER, W, «Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als Integrationswissenschaft», en *Handbuch der christlichen Ethik,* I, 391-406

[102] Algunos consideran que la decidida orientación bíblica de la Teología Moral, impulsada por el Concilio, habría dejado de lado la «evaluación humana» y racional del comportamiento responsable y de la vocación ética del cristiano cf FUCHS, J, «Christian Morality Biblical Orientation and Human Evaluation», en *Gregorianum* 67 (1968), 745-63

[103] Sobre la orientación positiva de la Teología Moral al tenor del Concilio Vaticano II, véase PESCHKE, K H, *Etica cristiana,* 474 Véase también FRAHLING, B, «La vocación como categoría ética fundamental interpelación del II Concilio Vaticano a la Teología Moral», en GONZALEZ MONTES, A (ed), *Iglesia, Teología y sociedad veinte años después del Segundo Concilio del Vaticano,* 297-311

3. Se pide también a la Teología Moral que subraye el carácter cristocéntrico y eclesial de la vocación y la responsabilidad ética. Los fieles en Cristo reciben de El el ideal y el modelo de hombre, la gracia y la fuerza para realizarlo en la comunidad cristiana. No son solamente los individuos, sino también la comunidad entera la que ha de esforzarse por ser fiel a la vocación a la santidad, tanto para mantener la fidelidad a su Señor, que la quiso inmaculada (Ef 5,27), como para dar testimonio de la luz ante los hombres (Mt 5,16) [104].

4. Como se ha dicho, la Teología Moral ha buscado con frecuencia un punto central y un principio organizador. El Concilio opta por colocar el amor en el puesto fontanal de las actuaciones de los cristianos, pero también como principio vertebrador de la reflexión moral cristiana. En el camino de Jesús no hay espacio para la «bondad ética» si no es en el campo del amor que da la vida. La caridad a Dios y al prójimo es la clave del edificio ético cristiano (cf. Mt 22,34-40; 25,31ss). De ahí la «obligación de producir frutos en la caridad» (cf. Lc 13,6-9) [105].

5. La investigación y la enseñanza de la Teología Moral es orientada por el Concilio hacia la vida del mundo. Una preciosa referencia a la apertura al mundo, uno de los hilos conductores de la reflexión conciliar, que había subrayado la íntima unión que los cristianos mantienen con «los gozos y esperanzas, las tristezas y alegrías de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres» (GS 1), y había reconocido los múltiples lazos que vinculan a la Iglesia y al mundo en un mutuo y fecundo diálogo (GS 45).

b) Pero el Concilio no se ha preocupado solamente de subrayar lo específico de la fe cristiana en la enseñanza de la Teología Moral, sino que ha intentado prestar atención a la búsqueda y a la investigación que están llevando a cabo los demás hombres. Tras mirar a la Biblia, ha mirado a las obras de ciencia (GS 62). Se ha insistido poco en esta orientación que trataba de abrir el pensamiento de la Iglesia al diálogo con los representantes del pensamiento contemporáneo y de la cultura de nuestros días. Aunque es cierto que la Teología Moral se sitúa en un plano diferente al de las ciencias humanas, como ya se ha dicho, ha de mantenerse abierta al diálogo (VS 111-113). Si no lo hace, la inverificabilidad de sus fundamentos hará que sean despreciadas sus últimas conclusiones. Y su choque con los valores y actitudes del mundo contemporáneo ya no se deberá a la

[104] Cf CURRAN, CH E , *Catholic Moral Theology in Dialogue,* 150-183 «Dialogue with a Theology of the Church The Meaning of Corresponsability»

[105] Cf WOLBERT, W , «Die Liebe zun Nächsten, zum Feind un zum Sünder», en *TGl* 74 (1984) 262-282, NEUHAUS, G , «Die Einheit von Nachsten- und Gottesliebe», en *ForumKathTheol* 1 (1985) 176-196

fuerza profética de su testimonio, como anunciara el Maestro (Jn 15,19; 17,14-16), sino a la escasa credibilidad de sus afirmaciones, a la in-significancia de sus pretensiones [106].

Una historia de veinte siglos exige a la Teología Moral un esfuerzo de reflexión sobre su identidad y sus tareas y un esfuerzo de diálogo sincero con el mundo. Un diálogo que, lejos de ser impositivo, se coloca consciente y honradamente en la postura de la oferta de una cosmovisión. La de la fe que, en itinerante esperanza, produce frutos en la caridad para la vida del mundo (OT 16) [107].

[106] «La teología de nuestro tiempo necesita de la ayuda no solamente de la filosofía, sino también de las ciencias, y sobre todo de las ciencias humanas, como base imprescindible para responder a la pregunta de "qué es el hombre"»: JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles* (1.11.1982), 3: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Juan Pablo II en España* (Madrid 1983), 49.

[107] Para un estudio de las tendencias posteriores al Concilio Vaticano II, véase GÓMEZ MIER, V., *La refundación de la moral católica. El cambio de «matriz disciplinar» después del Concilio Vaticano II* (Estella 1995).

CAPÍTULO III

ORIENTACIONES BIBLICAS PARA LA TEOLOGIA MORAL

BIBLIOGRAFIA

CAVEDO, R., «Moral del Antiguo Testamento y del Judaísmo», en *NDTM* (1992) 1188-1206; EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento,* II (Madrid 1975), 235-523; FABRIS, R., «Moral del Nuevo Testamento», en *NDTM* 1207-1223; MEEKS, W. A., *El mundo moral de los primeros cristianos* (Bilbao 1992); MORA, G., «La dimensión moral de los Sinópticos», en *Praxis Cristiana,* 1 (Madrid 1980), 103-218; RUBIO, M. (ed.), *Perspectivas de Moral Bíblica* (Madrid 1984); SCHELKLE, K. H., *Teología del Nuevo Testamento.* III. *Moral* (Barcelona 1975); SCHNACKENBURG, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* 2 vols. (Barcelona 1989 y 1991); SCHRAGE, W., *Etica del Nuevo Testamento* (Salamanca 1987); SPICQ, C., *Teología Moral del Nuevo Testamento,* 2 vols. (Pamplona 1970).

Como se ha visto en el capítulo anterior, el Concilio Vaticano II formuló el deseo de que la enseñanza de la Teología Moral se inspire con mayor abundancia en la Sagrada Escritura. Esa orientación solamente podría parecer extraña a quien se hubiera limitado a estudiar la historia de la reflexión moral en los tiempos que siguieron a la Reforma.

Como se sabe, los Santos Padres tomaron de la Sagrada Escritura muchas de las orientaciones morales que salpicaban su predicación y sus escritos. San Agustín predica expresamente que «de la ciudad de donde peregrinamos nos ha llegado una carta: son las Escrituras que nos exhortan a vivir bien» [1]. En las Universidades medievales cobra una gran importancia el «magister in sacra pagina» que, comentando la Escritura, engarza la doctrina dogmática con la enseñanza moral cristiana.

Después del Concilio de Trento disminuye la presencia de la Escritura en la reflexión moral. A decir verdad, también los casuistas usaron —cuando no abusaron— de las citas bíblicas para apoyar sus razonamientos, pero éstas no constituían su fundamento y su nervio central.

Es cierto que los clásicos manuales de Teología Moral «utilizaban» la Sagrada Escritura, pero lo hacían con un cierto descuido

[1] SAN AGUSTÍN, *En. in Ps.* 90, 2,1: PL 37,1159.

hermenéutico. O bien los textos eran evocados para demostrar una tesis previamente establecida, o bien eran examinados sin una exégesis cuidadosa, con lo que a veces resultaban forzados.

En los tiempos modernos se debe a F. Tillmann, como ya se ha dicho, la introducción de la experiencia religiosa transmitida por la Escritura. Se trataba, en este caso, de apelar al «seguimiento de Cristo» como principio integrador del comportamiento moral y de la reflexión ética cristiana [2].

Dado el progreso del movimiento bíblico, era normal que el Concilio Vaticano II insistiera en la exigencia de que «las sagradas páginas sean como el alma de la Sagrada Teología» (DV 24). Por lo que se refiere explícitamente a la Teología Moral, baste recordar de nuevo el párrafo que el Concilio le dedicó al considerar la formación de los aspirantes al sacerdocio (OT 16). Allí se orientaba el estudio de la Teología Moral hacia las fuentes de la Sagrada Escritura. También en otro lugar el Concilio afirma que del depósito de la palabra de Dios brotan los principios que dirigen el orden religioso y moral (GS 33) [3].

Veamos en este tema las más importantes lecciones que, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, habrían de fluir hacia nuestro razonamiento ético y nuestra predicación sobre la moralidad cristiana.

I. INTERROGANTES DEL MORALISTA ANTE LA BIBLIA

Evidentemente, no está todo dicho cuando se afirma que la enseñanza moral cristiana ha de acudir a las fuentes de la palabra de Dios. Y eso por varias razones. El cristiano siente la necesidad de dialogar con sus vecinos no creyentes que no apelan a las Escrituras para actuar éticamente en el mundo. Intuye, además, que en la Biblia no puede encontrar una clarificación literalmente aplicable a muchos de los problemas morales que la moderna tecnología le presenta. Y constata, en fin, que, aun entre los diversos grupos cristianos que se vuelven hacia las páginas bíblicas buscando una orientación, se dan

[2] TILLMANN, F., *Die Idee der Nachfolge Christi* (Düsseldorf 1933).

[3] La bibliografía sobre las relaciones entre la Sagrada Escritura y la moral es hoy abundantísima. Recuérdese la XXII Semana Bíblica Italiana, *Fondamenti biblici della Teologia Morale* (Brescia 1973); FERNÁNDEZ RAMOS, F., «Sagrada Escritura y Moral cristiana», en *StLg* 18 (1977), 73-115; RUBIO, M. (ed.), *Perspectivas de Moral Bíblica* (Madrid 1984); SICRE, J. L., «Valores actuales del Antiguo Testamento», en *Proyección* 31 (1984), 95-107; PERKINS, P., «New Testament Ethics: Cuestions and Contexts», en *RelStR*, 10 (1984), 321-27; GEFFRÉ, C., «Autorité des Écritures et autonomie de la conscience», en *Supplément*, 155 (1985), 65-73.

enormes divergencias de valoración moral ante el comportamiento concreto de cada día.

En la Escritura encontramos una experiencia religiosa que fundamenta el comportamiento, algunas normas éticas comunes con otros pueblos y una cierta pedagogía moral plenamente actualizable. «La Biblia nos da verdades sobre Dios y sobre Cristo, una visión cristiana del hombre y del mundo, que ayudará a encontrar soluciones íntegramente humanas a los problemas morales» [4].

1. Dificultades para el acceso a la Biblia

Pero el acceso a la Biblia, como fuente de normatividad ética, no es tan fácil como pudiera parecer al no iniciado. En realidad, el uso de la Biblia en la enseñanza moral está lleno de cuestiones difícilmente esquivables.

a) En primer lugar, ¿nos ofrece la Biblia preceptos categoriales diferentes? Algunos preceptos, como el de «no matar», por poner un ejemplo, se encuentran en todas las culturas y en todos los libros «revelados». Si fueran comunes, lo que es evidente y cierto, ¿en qué sentido los retoma la Biblia, si es que les ofrece una cierta novedad? Y si fueran propios, ¿con qué autoridad se promulgan, cuál es su prehistoria y cuál es su ámbito de obligación?

b) Por otra parte, cabe siempre preguntarse si los preceptos morales que aparecen en la Biblia son una explicación autorizada de una hipotética «ley natural» válida para todos los hombres, o constituyen un código, o muchos códigos, que, en su coyunturalidad, se muestran deudores a condiciones culturales precisas. Los preceptos morales que encontramos en la Biblia —todos o algunos de ellos— parecen depender, en efecto, de la cultura del tiempo y el espacio en que nacieron.

c) Y, en fin, cabe preguntarse cómo se podrá efectuar el paso de los preceptos, o al menos del espíritu de la moral bíblica a los problemas morales planteados al hombre de hoy por una cultura tan alejada de aquella que los originó y modeló.

En realidad, detrás de todas estas dificultades subyace la pregunta epistemológica por la racionalidad de la normativa moral que se encuentra en la Biblia y las obligadas cautelas ante un fideísmo positivista que dificultaría tanto la afirmación de la «autonomía» ética

[4] HAMEL, E., «La legge morale e i problemi che pone al biblista», en *Fondamenti biblici della Teologia Morale*, 29. Con razón se pregunta el autor si la Escritura nos da una moral revelada (Dios que actúa en el mundo por el hombre). Veáse, del mismo autor, el artículo «L'usage de l'Ecriture en Théologie Morale», en *Gregorianum* 47 (1966), 53-85.

del cristiano como su necesario diálogo con los esquemas éticos habituales en su entorno cultural [5].

A causa de todos esos interrogantes, la necesaria orientación de la Moral a la Escritura no deja de suscitar algunas tentaciones. Tal sería la de olvidar la palabra de Dios en la elaboración del discurso ético, como si el creyente pudiera eximirse de esa actitud fundamental que es la «escucha» de la palabra de Dios (cf. Dt 4,1). Existe, además, el peligro de instrumentalizar la palabra de Dios, como ya denuncian los mismos profetas bíblicos (cf. Jer 28; Ez 2,5; 33,1-9). Existe siempre el peligro de detener el mensaje bíblico en un momento determimado, olvidando su historicidad y evolución. Por poner un solo ejemplo, baste recordar que la norma ética del comportamiento interpersonal describe un arco asombroso desde la ley de Lamec (Gén 4,23-24), pasando por la ley del talión (Ex 21,25) hasta la ley del perdón enunciada con una cierta ironía por Jesús (Mt 18,22). Y existe, hoy como en los tiempos bíblicos, la tentación de desvincular las palabras de su sentido más hondo. Institucionalizar las normas, privándolas de su contenido, no es sólo fosilizarlas, sino volverlas contra sí mismas. Así ocurrió en otros tiempos con los sacrificios ofrecidos en el templo (Am 5,21) o con las prácticas rituales que se habían vaciado de contenido religioso hasta merecer la recriminación de Jesús (Mc 7; Mt 6,1-21; 23,13-32) [6].

2. Hermenéutica y Teología Moral

Teniendo en cuenta estas posibilidades y dificultades, ya Pablo VI afirmaba que, «para que sea eficaz anuncio del Evangelio eterno en las situaciones cambiantes del vivir cotidiano, la actualización de la Palabra exige una sincera y generosa conjunción de esfuerzos entre los cultivadores del saber teológico y humano». Dicho lo cual, el Papa trazaba una neta distinción entre la tarea que, ante la Palabra de Dios, corresponde al exegeta y la que corresponde al teólogo moralista.

Al primero, en efecto, se le pide la actuación de su propio acercamiento epistemológico a la Palabra de Dios, es decir:

— mostrar con seguridad el filo cortante de la Palabra de Dios (cf. Heb 14,12) en los signos semánticos en que se expresa, en las síntesis culturales a veces espléndidas y a veces "imperfectas y con-

[5] KERBER, W., «Grenzen der biblischen Moral», en DEMMER, K.-SCHULLER, B. (ed.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion* (Düsseldorf 1977), 112-123.

[6] Más ampliamente en FLECHA, J. R., *Sed perfectos*, 110-115.

tingentes", como observa el Concilio refiriéndose al Antiguo Testamento (DV 15);

— señalar el contenido ético y la trascendente dinámica del mensaje revelado, que supera las formas históricas y la misma sensibilidad cultural del ambiente que lo ha recibido y expresado;

— aclarar pacientemente, con todos los medios científicos de la investigación, los vínculos literarios, psicológicos y sociológicos que lo ligan a la cultura de la época en que fue enunciado;

— y, tras esta función preliminar, poner en evidencia la novedad, la excelencia, la energía superior y el alcance universal de la Palabra de Dios y de sus indicaciones morales;

— en esto se atendrá «al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe» (DV 12).

Tras esta tarea previa, el exegeta podrá confiar los resultados de su estudio sobre la Palabra de Dios al especialista en Teología Moral, el cual

— habrá de prestar atención a la otra palabra de Dios «no escrita» en los libros, sino en la creación y en la recta razón del hombre, imagen de Dios;

— habrá de actuar en fidelidad a Cristo y a la Iglesia, «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3,15);

— y habrá de aplicar el sello auténtico de la Palabra de Dios, «escrita» y «no escrita», a la vida y a las situaciones existenciales del cristiano, para que éste sepa «caminar y agradar a Dios» (cf. 1 Tes 4,1).

Concluía Pablo VI afirmando que, «en la perspectiva de esta colaboración, se realizan las premisas para que la Palabra de Dios se convierta en el verdadero fundamento de la conducta moral del hombre, la luz y el aliento de los cristianos en las incertidumbres del mundo» [7].

Así pues, podremos sacar ya algunas conclusiones importantes para determinar el puesto de la Sagrada Escritura en el estudio de la Teología Moral:

a) La Biblia nos ofrece una rica y variada *experiencia religiosa* que, vivida por Abrahán, Moisés, Elías y los demás «buscadores de Dios», y especialmente por Jesús de Nazaret, es asimilable y normativa para los que viven «en Cristo» [8]. Esa visión creyente del mundo

[7] PABLO VI, *Discurso a la XXII Semana Bíblica Italiana* (29.9.1972): puede verse en las actas de la Semana, *Fondamenti biblici della Teologia Morale,* 11-12.

[8] Recuérdese un célebre paso de KUNG, H., *Ser cristiano* (Madrid 1977), 700: «Tanto para el individuo como para la sociedad, Jesucristo es en su persona, con su palabra, con su acción y con su destino, una invitación: "Tú debes", un reto: "Tú eres capaz"; y por tanto, un modelo básico de un nuevo *camino en la vida,* de un nuevo *estilo de vida,* de un *sentido para la vida».*

y del hombre constituye, como ya se ha dicho, una motivación trascendental que especifica el comportamiento ético del cristiano. Esa intencionalidad profunda, que al fin se resume en las dimensiones de la fe, la esperanza y el amor gratuito, abre al creyente a motivaciones típicamente «cristianas».

b) La Biblia ofrece, además, a la Teología Moral —predicada, vivida o formulada— unos cuantos *planteamientos religiosos fundamentales* como el de la alianza, que brinda a la moral veterotestamentaria un cáracter responsorial, dialógico y vocacional, o el del seguimiento de Cristo que abre a la moral neotestamentaria las riquezas de una norma personal, interior y universal a la vez. En la Biblia, el indicativo —lo que Dios ha hecho por el hombre— precede siempre al imperativo —lo que el hombre es invitado a hacer—. El Dios que ha mirado a su pueblo e iniciado el camino de la liberación invita a su pueblo a continuar ese camino con el talante de los que caminan «de la servidumbre al servicio» [9]. Esa alternancia antifonal confiere a las exigencias éticas, en el marco de la Sagrada Escritura, su verdadero significado de compromiso agradecido por una elección gratuita y misericordiosa [10].

c) La Biblia, en fin, ofrece a la reflexión y a la catequesis moral *ejemplos* impagables de crecimiento y desarrollo en la asunción y realización de los valores éticos, modelos que orientan la intencionalidad cristiana, actitudes creyentes enraizadas en un tiempo y lugar concretos, la insistencia sobre la historicidad de la realización de las utopías morales. Una adecuada hermenéutica nos dará la interpretación de los textos bíblicos que contienen directrices morales y nos dirá además cómo han de aplicarse en nuestra existencia concreta. La Biblia no nos ofrece prescripciones literales para nuestra actuación en el mundo de hoy. Nos ofrece mucho más: un espíritu.

Estas consideraciones han inducido a muchos a referirse a un *ethos* bíblico más que a una ética bíblica. Se prefiere hablar del carácter o personalidad moral que se refleja en la Biblia, más que considerarla como un sistema moral bien delimitado. De todas formas, el *ethos* bíblico no puede ser racionalmente demostrado ni en su fundamento ni en su objetivo final. Lo cual no significa que sea absurdo

[9] Ese es el título de la obra que G. AUZOU dedica precisamente al libro del Exodo: *De la servidumbre al servicio* (Madrid 1972). Ver RAVASI, G., «Exodo», en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* (Madrid 1990), 632-645.

[10] También en la comunidad de Qumrân «por una parte se consideran la elección divina y la capacidad de cumplir fielmente la Torah y las reglas de la comunidad como puro don de la gracia de Dios; por otra, sin embargo, es absolutamente necesario llevar a cabo las obras, que esa gracia ha hecho posibles, para conseguir la salvación (cf. 1 QS 11,35ss.10s; 1 QH 4,29-33)»: A. GANOCZY, *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia* (Barcelona 1991), 49-50.

o irracional. Se trata de una «moralidad fundada en la odediencia a la palabra de Dios: y, por tanto, una moralidad montada en el riesgo de la fe, de cuyo carácter participa» [11]. Una fe que hunde sus raíces en la experiencia de la liberación o de la invitación de Jesucristo a su seguimiento, como a continuación se verá.

II. LA MORAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Al no haber entendido correctamente estos presupuestos, es fácil encontrar algunos prejuicios contra la moral del Antiguo Testamento. O porque se la cree vinculada a la percepción de un Dios cruel y vengativo, que en realidad dista mucho del Dios amante predicado por los profetas (Os 11; Is 5,1-7). O porque se miran desde una literalidad descontextuada las prescripciones higiénicas, cultuales o rituales de una época de la historia de Israel, con frecuencia ulteriormente relativizada por el mismo pueblo de Dios. O porque se olvida el espíritu que subyace a sus prescripciones morales.

Desde otro punto de vista, se puede llegar a olvidar que tanto la experiencia religiosa como la visión total de las relaciones Dios-hombre-mundo están condicionadas en la Biblia por el influjo de varias culturas que conviven en un determinado momento de la historia de Israel o se suceden a lo largo de los tiempos. No es sorprendente que tanto la reflexión sobre la experiencia religiosa como las orientaciones éticas revistan a veces en la Biblia características del pensamiento mítico [12].

Por concretar un poco más, he aquí una muestra de las «imperfecciones morales» que suelen escandalizar al moderno lector del Antiguo Testamento:

a) Crueldades con los enemigos, como en el caso de Simeón y Leví contra los siquemitas (Gén 34); la permisión del *herem* o entrega al anatema de los pueblos conquistados (Jos 6,17-21); la crueldad de la venganza contra los enemigos políticos (1 Sam 18,11; 19,10) y aun entre los mismos hombres de Dios (1 Re 18,40; 2 Re 10,18-25).

b) La actitud insolidaria y aun hostil con respecto a algunos grupos sociales, como los esclavos (Ex 21,1-11.20-21), los extranjeros (Ex 17,16; Dt 23,3-4.7) y aun las mujeres (Ex 21,7; Núm 31,18; Gén 19=Jue 19,22-25).

c) Sentimientos de odio y crueles venganzas, como la de Jefté contra los efraimitas (Jue 12,1-6): el odio contra los pueblos vecinos, como los amalecitas (Ex 17,16), los ammonitas y moabitas (Dt 23,4-

[11] Schelkle, K. H., *Teología del Nuevo Testamento,* III (Barcelona 1975), 45.

[12] Cf. Alvarez Verdes, L., «Esbozo histórico de la Teología Moral» en *Praxis Cristiana,* I (Madrid 1980), 37-38.

7). El rey David permite a los gabaonitas vengarse de Saúl (2 Sam 21,1-9) y él, por su parte, habiendo perdonado a Semeí, encarga a Salomón que lo mate (1 Re 2,8-9). No sólo los judíos deportados, sino la reina Ester, modelo e imagen de su pueblo, no descansan hasta ajusticiar a todos los partidarios de Amán (Est 6-9).

d) Las páginas bíblicas aparecen llenas de engaños y falsedades. Los patriarcas presentan a su esposa como una hermana, no dudan en engañar a su padre, a sus hermanos o a su suegro (Gén 12,2; 26,7-10), mientras que, tras una sangrienta batalla en el valle de Esdrelón, Jael finge prestar una atenta hospitalidad para luego asesinar a Sísara (Jue 3,15-23).

e) La moral sexual no parece recomendable. Encontramos frecuentes casos de abuso de la esclava (Gén 16,1-4; Dt 21,10-14), de incesto (Gén 19,30-38; 2 Sam 13,1-22), de prostitución (Gén 38), de divorcio (Dt 24,1-4) y de adulterio (2 Sam 11).

f) Yendo más a los fundamentos, la motivación invocada para el comportamiento moral parece en sí misma inmoral. Unas veces se limita al deseo de una larga vida (Gén 25,8; Ex 20,12), otras veces al anhelo de una prole numerosa (Gén 12,2) y aun a la codicia por las posesiones terrenas (Gén 24,35; 26,12).

Como es fácil observar, la mayor parte de los textos que suscitan esos pretendidos «escándalos» se encuentran o bien en el libro del Génesis o en el contexto de las tradiciones «históricas» de Israel. Tal «extrañeza» nace sin duda de una inadecuada precomprensión de tales textos. A veces se busca en ellos una especie de relatos ejemplares y otras veces se olvida su carácter etiológico o epopéyico. El estudio de la «teología narrativa» ayuda a desvelar los valores éticos encerrados en tales sagas o relatos tradicionales [13]. Es verdad que no se puede olvidar la profundidad de la experiencia religiosa del pueblo, ni su vocación a la santidad, ni la continua exigencia de coherencia entre los ritos y el comportamiento, pero éste sigue resultando sorprendente [14].

La Biblia refleja la historia de un pueblo, con sus luces y sombras, con sus progresos y retrocesos. Muchos de esos relatos, aun en su apariencia grosera, esconden experiencias religiosas importantes

[13] IBAÑEZ, A., «Los valores éticos en las narraciones del Génesis», en *Lumen* 35 (1986) 361-396 y 473-500.

[14] «La simple lectura de los libros del Antiguo Testamento hace ver, bien a las claras por cierto, que muchas áreas de su vida o conducta ética quedaron fuera de la penetración de tan elevados principios morales, mientras que en otros campos la elevación moral que se advierte fue muy lenta y progresiva. Todo esto significa que la conducta moral del Antiguo Testamento no siempre fue perfecta ni alcanzó el ideal más sublime, sino que —en muchos casos— es imperfecta y deja bastante que desear»: GARCÍA TRAPIELLO, J., *El problema moral en el Antiguo Testamento* (Barcelona 1977), 100.

o enseñanzas morales nada despreciables. Son narraciones etiológicas en las que se hallaría la clave para explicar algunas instituciones del pueblo.

Y, sin embargo, las páginas del Antiguo Testamento son importantes también para el cristiano. Ya ha sido superado el cuasi-marcionismo que al Antiguo Testamento, como ley material o del temor, oponía el Nuevo Testamento, como ley espiritual o del amor. Tanto Jesús como Pablo valoran la moral del Antiguo Testamento y los Padres de la Iglesia subrayan tanto la diferencia como la continuidad que hay entre ellas, según se verá más adelante. Hoy comprendemos que la moral de los hombres y mujeres que «caminaron con Dios» en el Antiguo Testamento [15] tiene mucho que decir al pueblo de los seguidores de Jesús, tanto desde el aspecto estructural como desde los contenidos mismos de la moral.

— En cuanto a la estructura, percibimos que el Antiguo Testamento nos ofrece un impagable ejemplo de estrecha relación entre ética y religión. Con razón se ha subrayado que los rasgos que caracterizan la ética israelita, en comparación con el mundo ambiental, son debidos en definitiva a la originalidad de la concepción de Dios mantenida por Israel, lo cual no quiere significar que en Israel no encontremos también una fuente natural para su raciocinio y su comportamiento ético. También en Israel encontramos muchas normas que nos revelan su origen social, popular, y que nos llevan hasta el encuentro con unas exigencias tribales o familiares.

— En cuanto a los contenidos, la moral veterotestamentaria nos ofrece grandes y excelentes principios como el valor de las referencias a la comunidad —sin anular por ello el interés por el individuo— y el reconocimiento del dominio absoluto —trascendente y cercano a la vez— de Yahveh sobre el mundo. Se puede afirmar que «el temor de Dios logró la posición dominante entre los motivos morales del Antiguo Testamento» [16].

1. Moral de la Ley y la Alianza

Diversas simplificaciones, con bien conocidos orígenes históricos, nos han llevado a proyectar sobre la «Ley» de Israel o bien el legalismo de los apóstoles de Galacia fustigados por Pablo, o bien la normativa romana combatida por Lutero, o bien un positivismo he-

[15] LARRIBA, T., «Caminar con (en la presencia de) Dios. Significado de esta fórmula en el texto hebreo del AT», en *Theologica* 11 (1976) 9-60.

[16] EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento,* II (Madrid 1975), 368. Cf. NEUSCH, M., «La Philosophie aux prises avec l'Ecriture», en DORÉ, J. (ed.), *Introduccion à l'étude de la Théologie,* 1 (París 1991), 524-527.

terónomo que es denostado con razón en nuestros tiempos, tras atribuirlo falsamente a la tradición judeocristiana. Se olvida con excesiva frecuencia que *torah* es mucho más amplio que *nomos,* y *nomos* es más amplio que «ley» [17].

De todo el AT, quizá sean los textos de la Torah los que resulten más alejados de la mentalidad del hombre moderno, si exceptuamos los enunciados del decálogo. Sin embargo, también de estos textos venerables del Pentateuco podemos deducir algunas interesantes constataciones.

a) *Una moral religiosa*

A la mentalidad mágica, subyacente en muchos textos, la Escritura ha ido sobreponiendo una mentalidad moral y religiosa, manteniendo siempre la primacía última de lo santo sobre lo bueno, de lo religioso sobre lo ético [18].

La moral que nos reflejan los textos legales es una moral impregnada en el fondo por un fuerte carácter religioso. Las normas no brotan allí como imperativos erráticos o coyunturales. Es cierto que han ido surgiendo a medida que las requería la situación histórica, pero iban siendo enmarcadas en una profunda experiencia religiosa. La experiencia del Dios que elige y libera gratuitamente a su pueblo. No es extraño que, en un lenguaje figurado y antropomórfico, se diga que la ley ha sido «dictada» por Yahveh. La experiencia religiosa dicta y orienta, en efecto, el comportamiento del pueblo.

> «Tras numerosos y detallados estudios ha quedado patente que la serie de preceptos divinos incluidos en el marco del relato sinaítico pertenece a estratos muy diversos y refleja épocas diferentes. No obstante, a través de los diferentes estratos se percibe nítidamente la afirmación fundamental: todo lo que en las distintas épocas de Israel es considerado como disposición divina está necesariamente fundado en ese acontecimiento originario en que Israel fue llamado a una relación estrecha con su Dios...» [19].

Se percibe también esa impresión al examinar los diversos códigos legales que se nos ofrecen a lo largo del Antiguo Testamento.

[17] MEEKS, W. A., *El mundo moral de los primeros cristianos* (Bilbao 1992), 109.

[18] BENZO, M., *Moral para universitarios* (Estella 1972), 79; ver los párrafos que dedica a la explicación del carácter religioso de la ética veterotestamentaria: 80-84.

[19] ZIMMERLI, W., *Manual de Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1980), 122; cf. HAMEL, E., «Fundamentación bíblico-teológica de los derechos del hombre según la constitución Gaudium et Spes», en LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989), 759-761.

Así, el decálogo se nos manifiesta como la voluntad de un Dios misericordioso y celoso. El libro de la Alianza no parece ofrecer una fundamentación teológica a sus materiales jurídicos, aunque ésta aparezca clara en el prólogo histórico al que se enganchan. En el Deuteronomio la ley es bendición de Dios y una exigencia para tomar una decisión recta. En el código de Santidad (Lev 17-26) no se alude a la totalidad de los preceptos divinos, que podían suscitar el temor y el amor. El Documento Sacerdotal no ofrece leyes con validez vinculante, al margen del don gratuito de la presencia divina. Por su parte, el proyecto normativo que encontramos en Ez 40-48 regula la vida litúrgica en conexión con la presencia escatológica de Dios en el nuevo santuario. Y, por fin, las Crónicas muestran que todo lo que es recto en el comportamiento del pueblo debe tener su último fundamento en la «ley de Moisés» [20].

b) *Una moral permeable a la cultura*

Por muy extraño que parezca, la moral de la Ley presenta un carácter permeable a las influencias del lugar y de los tiempos. Sus normas son con frecuencia un eco de códigos mesopotámicos, asirios o hititas. Estamos ya lejos del llamado «pambabilonismo», que pretendía explicar todo el pensamiento hebreo a partir de la influencia de fuentes mesopotámicas. Pero estamos también lejos de escandalizarnos por las semejanzas que los códigos bíblicos pueden presentar con relación al «libro de los muertos» egipcio, con las tablillas *Surpu* de Babilonia o con otros escritos de los sabios mesopotámicos y egipcios.

Sabemos, en efecto, que la «Ley de Dios» no suplanta, sino que asume los hallazgos y los lenguajes de los hombres. Los valores éticos fundamentales se expresan con frecuencia en fórmulas normativas que denotan un patrimonio común en el Próximo Oriente. Estos textos venerables nos remiten a unos valores éticos universales, accesibles por la razón, que constituyen la base para un auténtico ecumenismo moral [21].

Pero es que, además, la Ley nos muestra su carácter histórico, como ya se ha apuntado. La Ley se presenta como un proceso que se adapta a los tiempos y a las necesidades del pueblo. Bastaría comparar las prescripciones de Dt 15,1-11 con Ex 23,10-11 por lo que se refiere a las deudas. O compulsar Dt 15,12-18 con Ex 21,2-11 por lo

[20] Cf. ZIMMERLI, W., o.c. 122-123; SEGAL, B. Z. (ed.), *The Ten Commandements in History and Tradition* (Jerusalén 1990), obra en la que se recoge un buen abanico de estudios judíos sobre los mandamientos.

[21] Véase, en este sentido, el *Catecismo de la Iglesia Católica,* 2070-2071.

que se refiere al trato que ha de darse a los esclavos. En numerosas ocasiones es fácil constatar cómo el Dt añade a las antiguas prescripciones una mayor preocupación por los pobres y los débiles. Un estudio del decálogo nos lo presentaría como un código vivo, siempre reformulado y siempre redescubierto [22].

c) *Una moral de la Alianza*

Durante muchos años ha sido un lugar común seguir, con W. Eichrodt, la intuición de vincular la ley y los mandamientos morales con la experiencia religiosa de la alianza. Así se expresa un conocido estudioso:

> «En la tradición veterotestamentaria los conceptos "alianza" y "ley" aparecen estrechamente unidos... Lo que la tradición consiguió con ello, y no es pequeño acierto, fue el expresar la relación objetiva entre "alianza" y "ley", aunque haya sido a base de situar en un único acto lo que se desarrolló con el tiempo y dentro de la organización duradera que se originó en este acto. La tradición acertó al expresar el conocimiento histórico de las leyes, que, por ejemplo, no hace que se remonten hasta la creación» [23].

Como ya explicaba la famosa obra de Jean L'Hour, el decálogo sería comprensible dentro del marco de la Alianza. Israel situaba todas sus referencias éticas en el ámbito de la experiencia religiosa de un Dios celoso que ofrece su alianza y su amor (Ex 19,1-23,33). Un análisis detallado del texto llevaría a descubrir entre las líneas del texto el antiguo esquema literario de la alianza que un rey poderoso ofrece a un rey vasallo:

1. Presentación del Rey: Yo, Yahveh... (Ex 20,2).
2. Historia de la elección: Te he sacado... (Ex 20,2).
3. Cláusulas de la alianza: No habrá para ti... (Ex 20,3-17).
4. Invocación a los dioses: Falta en esta ocasión por razones evidentes.
5. Bendiciones y conminaciones: Envío un ángel... (Ex 23,20-33).
6. Ratificación de la alianza: Comida o pacto de sangre (Ex 24,1-18).

[22] BARBAGLIO, G., «Decálogo», en *NDTM,* 310-326; BOTTERWERCK, G. J., «El decálogo. Estudio de su estructura e historia literaria», en *Concilium,* 5 (1965), 62-87; BONORA, A., «Decálogo», en *NDTB* (Madrid 1990), 410-426; BUIS, P., «Decálogo», en *DEB* (Barcelona 1993), 410-411.

[23] NOTH, M., *Estudios sobre Antiguo Testamento* (Salamanca 1985), 52; BONORA, A., «Alianza», en *NDTB* (Madrid 1990), 44-60.

El esquema ayudaba a comprender la moral de la Ley como una continuación del proyecto liberador de Dios en beneficio de su pueblo oprimido [24]. La iniciativa partía de Dios y era absolutamente gratuita, sólo comprensible en la línea de una historia de salvación. Los mandamientos, que se encuentran también en la tradición ética de otras culturas, podían ser antiguas normas tribales, asumidas ahora dentro de la experiencia religiosa de la alianza sinaítica. De ahí que sean concebidos como señales del amor gratuito de Dios: un Dios enamorado de su pueblo considera como «ofensas» infligidas a su santidad las violaciones de las normas que regulan la vida de su pueblo. Sólo una deformación tardía logrará disociar el decálogo del pacto, acentuando, además, la presencia del premio y del castigo. En la moral de la Alianza las normas tendrían sentido a la luz de la elección gratuita de Dios. La tarea ética subrayaría la gratitud del pueblo ante la gratuidad de la liberación actuada por Dios [25].

Hoy se trata de reivindicar la autonomía del proyecto ético de la ley en contra de la anterior absolutización del concepto de la alianza. Se trata de afirmar que Israel no es tan distinto de los otros pueblos y que también allí ha sido posible captar objetiva o racionalmente los valores propios de la ética, como son la justicia o la norma moral [26].

2. La moral de los profetas

Con frecuencia se afirma que la conciencia del pecado ha impulsado a los hombres a buscar afanosamente el rostro misericordioso de un Dios perdonador. Si bien se mira, en la moral bíblica parece suceder justamente lo contrario. La moral de los profetas brota, en efecto, de la conciencia de la grandeza, de la majestad, de la santidad de Dios. Su experiencia religiosa los coloca ante el Santo, totalmente diverso de los hombres (cf. Os 11,9), cuya gloria llena la tierra toda

[24] Cf. L'Hour, J., *La morale de l'Alliance* (París 1966); Exeler, A., *Los diez mandamientos. Vivir en la libertad de Dios* (Santander 1983); Vermeylen, J., *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza* (Santander 1990).

[25] Van Imschoot, P.-Buis, P., «Alianza, Código de», en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia,* 47-48. Esta vinculación del Decálogo con la oferta de la *alianza* ha sido subrayada por el *Catecismo de la Iglesia Católica,* 2056-2063.

[26] Lage, F., «Ley y Alianza. Autonomía de la ética en el pensamiento del Antiguo Testamento», en *Moralia* 6 (1984) 9-39; Id., «Ley y alianza», en *Perspectivas de Moral Bíblica,* 36; Id., «Alianza y Ley», en Vidal, M. (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Madrid 1992), 37-51; cf. Johnstone, W., «The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus», en *ZAltWiss* 100 (1988) 361-385; Haring, B., *Teologia Morale verso il terzo millennio* (Brescia 1990), 110-122: «Il ruolo del decalogo in una morale distintamente cristiana».

(cf. Is 6,3) y cuya santidad identifica en cierto modo al mismo Israel (cf. Jer 50,29).

Pero la conciencia de esta santidad, de esta otreidad de un Dios irreductible a los cálculos e intereses humanos, está acompañada en los profetas por la conciencia de la bondad misericordiosa de Dios. Dios es entrevisto como el dueño solícito de la viña de su pueblo (Is 5,1-7), como el pastor que se desvela por su rebaño (Ez 34), como el padre que ama y llama a su hijo (Os 11), como el esposo que muestra su afecto en la elección gratuita de la esposa y en su incansable voluntad de acogida y de perdón (Jer 2,1-9; Ez 16 y 23). Esta terminología conyugal es, sin duda, la más importante de las trasposiciones de la alianza que intentaron los profetas [27].

Pues bien, precisamente como contraste ante la majestad y santidad del Señor, brota en la predicación de los profetas la conciencia de pecado. El pecado se percibe, en efecto, como indignidad ante la santidad de Dios (Is 6,5). El pecado no engrandece al hombre, sino que lo cierra en su mudez y su desvalida «in-dignidad» (cf. Is 6,8; Jer 1,6).

a) *Religión y ética*

Si se considera al hombre en su dimensión vertical, puede decirse que, para los profetas, el pecado separa al hombre de Dios (cf. Is 59,2), del Dios de la justicia (Amós), del Dios del amor (Oseas), del Dios de la santidad (Isaías). Pero si se considera al hombre en su dimensión horizontal, puede decirse que el pecado quiebra sus vínculos sociales y comunitarios (Jer 13,23). Si en los tiempos primitivos se consideraba la culpa —y también el castigo— como una realidad clánica y colectiva, los profetas van poco a poco descubriendo la responsabilidad de la persona y la sanción individual (Jer 31,29-30; Ez 18; cf. Dt 24,16).

Eso no significa que los profetas vayan abandonando las predicaciones sociales que enfrentaron a Elías con el rey Ajab en la defensa de los derechos de Nabot (1 Re 21), o a Amós con las damas suntuosas de Samaría (Am 8,4-8). Los profetas nunca cierran sus exhortaciones para reducirlas a un moralismo individualista, sino que continúan denunciando las repercusiones sociales del pecado de Israel (cf. Ez 22; Jer 9,1-8) [28].

[27] NEHER, A., *La esencia del profetismo* (Salamanca 1975), 22.

[28] «Si algo caracteriza radicalmente a los profetas es su eticización *(sit venia verbo)* de la religión. Max Weber escribió que lo que de verdad diferenciaba la concepción de Occidente de la de Oriente era la influencia recibida de los profetas de Israel, para los cuales la religión era fundamentalmente comportamiento ético. Esa ética tiene en la

Esa crítica se dirige a todos los estamentos de la sociedad. Si los profetas antiguos parecían orientar sus reproches hacia la casa real y hacia los jueces, la profecía escrita pone en tela de juicio a todo Israel, cuestionando hasta su derecho de existir ante Yahveh, el Dios que lo había liberado y colmado de mercedes. «La tensión inherente a la coexistencia, inicialmente pacífica, del don y el precepto encuentra aquí su expresión más radical. También cabría decir que el segundo, preámbulo del decálogo, constituye ahora una amenaza formulada contra el primero» [29].

b) *Interpretación e interiorización*

El decálogo no es un resultado de la victoria del profetismo en Israel, como alguna vez se dijo. Más bien ocurre lo contrario. Los profetas conocen evidentemente el documento mosaico de la alianza. Sería interesante ver cómo, de una forma o de otra y más bien con una cierta libertad, reprenden los abusos ya condenados por el decálogo.

Siguen el espíritu, aunque no siempre la letra. De hecho, ningún texto profético demuestra una clara dependencia literaria respecto del decálogo. Ninguna de las listas de vicios o exámenes de conciencia que se encuentran en sus oráculos sigue la pauta del decálogo, aunque todos se refieren a los valores tutelados por los mandamientos sinaíticos.

> «Los profetas tuvieron la tarea de profundizar y de desarrollar el mensaje mosaico recibido de Yahveh, el Dios de la alianza y de la elección: de ese modo tuvieron que volver a llamar continuamente al pueblo a fin de que recordase la esencial voluntad de Dios, es decir, las prescripciones fundamentales que le habían sido dadas por Dios, y tuvieron que dar de ellas una interpretación adaptada a su situación, precisarla y acentuarla» [30].

En los profetas tardíos, como Ezequiel, Joel y Malaquías, se acentúa la preocupación por la observancia del sábado y la ley de la pureza legal, pero en todos predominan las prescripciones fundamentales: el monoteísmo y la justicia social [31].

expresión del profeta un carácter crítico amonestador, en defensa de los pobres»: RUIZ, G., «La ética profética: frente a la pobreza desde la justicia», en *Perspectivas de Moral Bíblica,* 79.

[29] ZIMMERLI, W., *Manual de Teología del Antiguo Testamento,* 209-210.

[30] DEISSLER, A., «Il senso dell'Alleanza nella rivelazione mosaica e nei primi profeti», en *Orizzonti attuali della teologia,* I (Roma 1966), 416; cf. SICRE, J. L., «Profetismo y etica», en VIDAL, M. (ed.), *CFET,* 53-68.

[31] SICRE, J. L., «La preocupación por la justicia en el Antiguo Oriente (I y II)», en *Proyección* 28 (1981) 3-19; 91-104.

Por otra parte, la moral de los profetas insiste una y otra vez en la necesidad de una interiorización de la alianza (Jer 31,31-34). Para ellos no basta con apoyarse en la ley escrita o en el culto ofrecido en el templo. Dios busca mayor sinceridad y ofrece una alianza nueva y eterna. El comportamiento ético ha de brotar de la sinceridad de un corazón nuevo, que es pedido y agradecido como don de Dios [32]. Esa novedad se articula en tres pasos importantes: la iniciativa divina del perdón de los pecados (Jer 31,34), la responsabilidad y la retribución personal (31,29) y la interiorización de la religión (31,33). Este esfuerzo de interiorización denunciará frecuentemente el vacío ritualismo del pueblo (Miq 6,6-8) [33], mientras ensalzará la humildad y obediencia interior de los «pobres de Yahveh» (Sof 2,3).

3. La moral de los libros sapienciales

Al acercarnos a estos libros, dos características llaman inmediatamente nuestra atención: su abierta secularidad y su carácter profundamente humanista.

En efecto, si excluimos los salmos y el libro de Job —que se suelen calificar como libros poéticos—, los restantes libros apenas hacen referencia a Dios ni, mucho menos, a la experiencia religiosa de la alianza. Alguno de ellos, como el Cantar de los Cantares, se aparta claramente de una concepción sacralizada de la fecundidad que se encontraba en el poema egipcio en el que parece inspirarse. Los libros sapienciales tratan de resolver las preguntas que sobre el comportamiento en la vida diaria se hace un hombre que vive en la diáspora, en un ambiente poco propicio a sus grandes experiencias religiosas.

> «La vida del hombre ante Dios no se mueve sólo en el ámbito de la esfera explícitamente religiosa. También forman parte de ella la vida diaria y el trabajo profesional, las decisiones que es preciso tomar sin que un mandato divino indique cada paso, las relaciones con la esposa, los hijos y los amigos, el comportamiento con los superiores y los subordinados. También en este campo se plantea constantemente al hombre el problema de la justa valoración de las cosas y del comportamiento recto y acorde con tal valoración» [34].

[32] KOCH, R., «Il dono messianico del cuore nuovo (Ez 36, 25-27)», en *StMor* 26 (1988) 3-14.

[33] OTTO, E., «Kultus und Ethos in Jerusalemer Theologie. Ein Beitrag zur theologischen Begründung der Ethik im Alten Testament», en *ZAW* 98 (1986) 161-179.

[34] ZIMMERLI, W., *Manual de Teología del Antiguo Testamento,* 177-178.

Esta secularidad ética es especialmente significativa para nuestros tiempos, en los que una y otra vez reaparece la pregunta por la posibilidad de una ética civil.

a) *Raíces de la ética sapiencial*

Su carácter humanista es más que evidente [35]. La moral de los sapienciales es una moral de la experiencia. Eso no quiere decir que se limite a considerar los espacios de la vida cotidiana no contemplados por las leyes cultuales o los mandamientos apodícticos, como parece indicar G. von Rad y el mismo W. Zimmerli recién citado. La reflexión ética de los libros sapienciales abarca todos los espacios de la vida: la existencia individual, las relaciones interpersonales con la familia, los amigos y la sociedad, pero también la expresión religiosa, aunque ésta no se manifieste en el ámbito del templo.

De hecho, se podrían descubrir dos raíces imprescindibles a la base de su razonamiento moral. Por una parte, está presente una dimensión teologal de la existencia: la sabiduría de Israel nos presenta, en efecto, un Dios que es Señor de la historia y Salvador del hombre y de su mundo (Job, Ecl, Sab), aun a pesar de los obstáculos, como el límite humano, el pecado y sus consecuencias.

Por otra parte, nos encontramos con una dimensión antropológica. Los sapienciales conocen la fragilidad y dignidad del hombre (Eclo 17), así como la posibilidad de su salvación como imagen de Dios. En medio de un ambiente extraño, en que el hebreo vive en diáspora, en el que la ética ha de justificarse racionalmente, el criterio moral fundamental es la elección de aquella conducta que realiza automáticamente al ser humano. Esa es la pregunta que se hace constantemente el Eclesiastés: ¿Qué saca el hombre de toda la fatiga con que se afana bajo el sol? (Ecl 1,3).

> «Esta afirmación no sólo no es un dicho aislado en el libro del Qohelet, sino que expresa la cuestión fundamental subyacente a la búsqueda de los Proverbios. Lo que procura indagar la sabiduría proverbial es la realización del hombre no sobre sus deberes, sino sobre sus medios» [36].

Para confirmar estas apreciaciones bastaría, por ejemplo, leer algunos textos del Eclesiástico, como 14,20-15,10. También el libro de la Sabiduría incluye una discusión axiológica (7,8-12) en la que

[35] GONZALEZ, A., «El consejo del sabio. Una moral de índole humanista», en *Moralia* 6 (1984) 103-128.

[36] HARVEY, J., *La sagesse biblique dans les Proverbes* (Roma 1979), 16.

algunos valores como el poder, la riqueza, la salud o la belleza son considerados legítimos siempre que estén regulados por la sabiduría.

b) *Una moral abierta a la cultura*

Esto nos lleva a constatar que la moral de los sapienciales es una ética de la experiencia enraizada en una cultura ajena, sea ésta la babilónica —como parece serlo la del libro de Job— o la cultura griega (Sabiduría). Este libro, en concreto, parece estar al corriente de las especulaciones filosóficas helenistas sobre la perfección y el sentido de la vida humana (4,8-9.13.16; 6,15; 9,6), así como sobre la fundamentación de las normas en el postulado de la ley natural (6,4).

A diferencia del pensamiento histórico-profético, que se dirige especialmente a Israel —aunque no ignore los pecados de los otros pueblos, como se ve en las invectivas que les lanza Amós—, la reflexión sapiencial podría estar destinada también a los no-hebreos. Aunque sigue una línea de fidelidad a la tradición de Israel, intenta un proceso lógico y racional. Asume algunos valores no tradicionales en el mundo hebreo y se abre a la universalidad: a un cierto ecumenismo ético basado en una nueva antropología que tiene más en cuenta la creación y el orden del cosmos.

Sin embargo, en medio de un mundo profundamente marcado por el fatalismo, los sapienciales entienden la posibilidad de la moral desde la afirmación de la libertad, no desde un determinismo cíclico que apenas parece evocado por el Eclesiastés.

c) *Retribución por la conducta moral*

Así pues, nos encontramos con unos esquemas éticos basados más en la racionalidad y en la experiencia cultural que en el oráculo de Yahveh o en los imperativos de la Torah.

Y nos encontramos con una formulación ética basada en una nueva «revelación» que apela más al ser del hombre que al acontecer de una historia particular. Nos encontramos en el fondo con una nueva antropología y una nueva «teología».

De hecho, en los libros sapienciales entra en crisis el antiguo concepto de la retribución: el que consideraba que el hombre bueno es premiado por Dios en este mundo con bienes materiales y tangibles. Ante la inevidencia de tal afirmación se impone un nuevo planteamiento. La sabiduría egipcia se refugia en el sueño sin dejarse aferrar por la existencia. La sabiduría bíblica da un paso que, aun en

medio de una cultura extraña, la vincula a su propia tradición de origen. En la dinámica del recuerdo y la promesa se abre a la historia de la salvación.

En el libro de Job se apela a la fe en un Dios incomprensible pero fiel a sí mismo. El Eclesiástico reúne tanto la creación como la historia en un diseño de historia salvífica. En el Eclesiastés se confrontan los valores morales habituales con la experiencia crítica de la muerte. Por su parte, el libro de la Sabiduría considera necios (no sabios) a los que piensan que la vida termina con la muerte. Algunos salmos, con intuición mística, llegan a confesar la fe en una vida ultraterrena, salvada y glorificada por Dios (16,10; 49,16; 73,24).

> «Los sabios cifraron el arte de vivir y de hacerse persona en la respuesta a unos principios que ellos dedujeron, por experiencia y reflexión, de un orden que está latente en el mundo y que se asoma por mil ventanas ante los ojos de todos. Con ello suplieron la guía que viene de arriba con fundamentos que vienen de abajo y que comprometen visiblemente al hombre en la tarea de su realización» [37].

Los libros poéticos llegaron a atisbar la posibilidad de una retribución que, desde el encuentro personal con Dios, fundamento último de esa existencia, otorga al comportamiento moral unas dimensiones hasta entonces insospechadas. El creyente que ora es también un creyente comprometido con su responsabilidad moral [38].

Tras este breve recorrido, debería quedar claro al menos que el cristiano no puede desentenderse, sin más, de las orientaciones y las enseñanzas morales del Antiguo Testamento. Su búsqueda ética ha sido de alguna forma anticipada por la experiencia de aquellos «buscadores de Dios». Si es evidente que las situaciones coyunturales son enormemente diferentes, tanto la experiencia religiosa del pueblo de Israel como las consecuencias éticas que de ella se derivaron son para nosotros paradigmáticas [39].

[37] GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., «El consejo del sabio. Una moral de índole humanista», en *Perpectivas de Moral Bíblica,* 105.

[38] ALVAREZ BARREDO, M., «Culto y ética: su conexión en el Salmo 15», en *Carth* 5 (1989) 3-17.

[39] Sobre la ética peregrinante de Israel, cf. RINCON, R., «Esbozo histórico de la Teología Moral», en *Praxis Cristiana,* I, 45.

III. LA MORAL DEL NUEVO TESTAMENTO

Con motivo de la deportación a Babilonia, y por el influjo de muchas causas que entonces se hacen convergentes, entra en crisis la identidad del pueblo de Israel. Uno tras otro se tambalean los tres pilares en los que se apoya: la monarquía y el rey, el culto y el templo, el profeta y el profetismo. Sólo queda la Ley. Con frecuencia, sin embargo, parece inútil el esfuerzo de los escribas por estudiar la Ley, enseñarla con fidelidad e invitar a su cumplimiento (cf. Esd 7,10; Neh 8; 10,30). En realidad, poco a poco la letra prevalece sobre el Espíritu, aunque no deja de haber, ciertamente, muchos casos en los que se constata una sincera piedad y una moralidad exquisita.

> «Se llega así en el siglo I a un legalismo extremo, más aún, a un monstruoso desarrollo del culto de la Ley. Esta no sólo tiende a perder su inspiración profunda como expresión de la voluntad divina, como medio de unión con Dios y de participación en su santidad, sino que además se transforma en una entidad, a veces puramente jurídica, otras veces cuasi-personalizada, que llega a sustituir a Dios mismo» [40].

En este contexto se coloca la predicación moral del Nuevo Testamento, en la unidad de su inspiración y en la pluralidad de sus tradiciones [41]. Tanto en el mensaje de Jesús como en las exhortaciones de Pablo, se repite la crítica frente a los que colocaban el ideal de la santidad en el cumplimiento escrupuloso de la letra de la Ley o de las tradiciones de los antiguos que se les habían añadido. La esquematización teológica llevada a cabo por los escritos joánicos colocará en el centro de fidelidad a la palabra de Dios que se ha hecho carne en Jesucristo.

1. **Las exigencias morales de Jesús**

Jesús no es un teórico ni un sistematizador. Podría tal vez ser considerado como un maestro práctico y un educador moral. Pero fundamentalmente es un profeta —el Profeta— que anuncia un mensaje religioso. Es el heraldo del Evangelio. En esa «buena noticia» se enraízan sus exigencias morales. La certeza de que Dios ama a los hombres es tan desbordante que necesariamente se concreta en actitudes absolutamente novedosas. Su ética es «religiosamente» tradi-

[40] SPICQ, C., *Teología Moral del Nuevo Testamento,* I, 13.
[41] BLANK, J., «Unidad y pluralidad en la ética», en *Concilium* 17 (1981) 526-537.

cional y excitantemente nueva, en cuanto que invita a bajar en profundidad hasta las raíces mismas de la aceptación del señorío de Dios.

> «Lo diferenciador y determinante de la moral cristiana, comparada con las normas e instrucciones dadas por Dios en la Torah, está relacionado con la persona misma de Jesucristo. Es muy cierto que Jesús estuvo enraizado en y se atuvo al orden moral revelado por Dios, tal como lo entendían el Antiguo Testamento y el judaísmo. Pero no es menos cierto que quiso llevarlo a su cumplimiento y plenitud» [42].

Estas palabras de un prestigioso investigador de la moral neotestamentaria nos sitúan en el centro de nuestras preguntas sobre la continuidad y la novedad entre el contenido de la moral veterotestamentaria y el contenido ético de la predicación de Jesús. Su novedad podría caracterizarse por los cinco puntos señalados por K. H. Schelkle:

«1. Cristo interpreta el precepto veterotestamentario a base de una exigencia de totalidad e interioridad.

2. La obediencia se entiende a partir de la nueva imagen de Dios que presenta Jesús.

3. De cara al reino de Dios que se acerca, se requiere obediencia de la forma más apremiante.

4. La obediencia se define como seguimiento de Jesús.

5. En adelante será posible la obediencia en cuanto vida en el Espíritu» [43].

El mismo K. H. Schelkle, en el lugar citado, apunta que para Jesús, como para Israel, la vida moral está ordenada por el precepto de Dios, tal como se expresa fundamentalmente en el Decálogo y se resume en el mandamiento capital del amor, según suele contestar a sus interlocutores (cf. Mc 10,19; 12,29-31). En ese mandamiento reúne él la aceptación del señorío de Dios (Dt 6,4s) y la atención amorosa hacia el prójimo (Lev 19,18).

Reflexionemos ahora brevemente sobre esos aspectos fundamentales que, aun sin constituir un «sistema» ético específico propugnado por Jesús, marcan sin embargo las líneas generales del comportamiento ético de los que han sido llamados a seguirle.

[42] SCHNACKENBURG, R., *El mensaje Moral del Nuevo testamento. I. De Jesús a la Iglesia primitiva,* 27.

[43] SCHELKLE, K. H., *Teología del Nuevo Testamento,* III, 54-55.

a) *Totalidad e interioridad*

Ante los preceptos del AT, Jesús no se considera eximido. Cumple la Ley. Va el sábado a la sinagoga (Mc 1,21), acude a las peregrinaciones (Lc 2,41), celebra la Pascua según lo prescrito (Mc 14,12) y hasta lleva en su manto las franjas habituales (Mc 6,56). No sólo cumple la Ley, sino que invita a los demás a un idéntico cumplimiento, ya se trate de presentarse a los sacerdotes tras una curación (Mc 1,44) o del cumplimiento de los mandamientos para «entrar en la vida» (Mt 19,17).

Sin embargo, una y otra vez demuestra que es necesario ahondar en el sentido de la Ley. Si proclama que no ha venido a destruirla (Mt 5,17) [44], no deja de recordar que las prescripciones de la Ley se ordenan al reconocimiento del señorío de Dios y a la realización del hombre. Ese es el sentido de las antítesis del Sermón de la Montaña (Mt 5,21-48) [45], o la continua afirmación de que el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado (Mc 2,27).

Por eso se enfrenta Jesús a una interpretación de la Ley basada en la superficialidad y el legalismo. Las relaciones con Dios no pueden ser jurídicas solamente. De ahí brotan sus críticas contra el legalismo exterior y formalista de los que impiden comer una espiga en sábado (Mc 7,8), valoran más la ofrenda presentada al templo como «corbán» que el servicio amoroso a los padres ancianos (Mc 7,9-13), o limpian copas y vasijas sin preocuparse de la limpieza de sus intenciones más secretas (Mc 7,18-23).

De hecho, Jesús critica la moral farisaica fundamentalmente por cuatro motivos:

— por creer que el hombre puede ser justo con sus solas fuerzas, olvidando la gratuidad de la salvación y la bondad que se encuentra sólo en Dios;

— por haber dado mayor importancia a la acción exterior que a la disposición interior;

— por haber sobrevalorado la trascendencia moral de los actos de culto;

— por haber convertido el cumplimiento de la Ley en motivo de orgullo [46].

[44] BANKS, R., «Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5,17-20», en *JBL* 93 (1974) 226-242. A propósito de la cita de este versículo en *Veritatis splendor* 15, véase SEGALLA, G., «La relación entre la libertad y la ley a la luz de Mt 5,17», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 3.12.1993) 11.

[45] Cf. LOHFINK, G., *La Iglesia que Jesús quería* (Bilbao 1986); ID., *El sermón de la montaña, ¿para quién?* (Barcelona 1989); AGUIRRE, R., «Reino de Dios y compromiso ético», en VIDAL, M. (ed.), *Conceptos fundamentales de Etica Cristiana,* 69-87.

[46] BENZO, M., *Moral para universitarios,* 90-95.

En el marco de la totalidad e interioridad de las intenciones se colocan sus sentencias sobre algunos comportamientos concretos antes evocados: no basta evitar el homicidio, es necesario desarraigar el rencor (Mt 5,21-26). No basta evitar el adulterio, es necesario aprender a dominar los deseos del corazón (Mt 5,27-30). No basta devolver el bien al bienhechor, es necesario amar al enemigo (Mt 5,43-48). En esa clave se comprenden algunas drásticas exhortaciones de Jesús: «Si tu mano te escandaliza, córtatela» (Mc 9,43-47).

b) *Nueva imagen de Dios*

Pero nadie puede pedir tanto por nada. La radical disyuntiva entre lo creado y el creador, entre Dios y el dinero (Mt 6,24), supone una conciencia profundamente religiosa. Dios es único. Se entrega total y gratuitamente en su amor a los hombres. Confiar en las cosas tanto como en él, o por encima de él, sería una idolatría. Sólo a él se debe la entrega total.

Por otra parte, no se trata de la entrega a una idea o a una causa impersonal. Dios es un Padre que ama y cuida a sus criaturas (Mt 6,25-34). No es extraño que en ese contexto se sitúe la exigencia fundamental: «Buscad primero su reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura» (Mt 6,33). Dios es un Padre que concede a sus hijos «cosas buenas» (Mt 7,11), es decir, su Espíritu de santidad, como traduce el evangelio de Lucas (11,13).

Ante un Dios que es Padre y ama desde la absoluta gratuidad al que no puede «merecer» su amor, la exigencia ética fundamental se apoya en la imitación de Dios. Sólo así se puede introducir la novedad absoluta en el mundo: «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5,48). O bien, «sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso», según prefiere traducir Lucas (6,36), tras la exhortación a un amor absoluta y novedosamente gratuito.

La moralidad predicada por Jesús consiste en la obediencia a un Dios que es revelado por Jesús como Padre. La nueva imagen de Dios exige un *ethos* nuevo. El discípulo ha de ser como el niño que no puede apelar a méritos y derechos, sino a la misericordia del Padre (Mc 10,15). La realización filial exige la búsqueda del bien, no por sí mismo, sino porque Dios es bueno y su bondad es su esencia y su presencia (Mt 5,45). Ese nuevo estilo de vida, más que fruto de un mandamiento exterior, es como un signo cuasi-sacramental de la presencia del Padre de los cielos (Mt 5,16). La aceptación de Dios

como Padre no significa la anulación del hombre, sino «la última y auténtica realización del hombre» [47].

c) *La cercanía del Reino*

Toda la predicación de Jesús, su experiencia y sus exigencias parecen resumirse en el anuncio vibrante que nos ha transmitido el evangelio de Marcos: «El tiempo se ha cumplido y el Reino está cerca; convertíos y creed en la Buena Noticia» (Mc 1,15).

— Ha llegado el tiempo del cumplimiento de las promesas y la hora de la visita de Dios. Es la hora de la vigilancia atenta y de las decisiones inaplazables. Ha llegado el momento de ponerse a buenas con el adversario (Mt 5,25-26), el momento de desprenderse de todo para adquirir la perla y el tesoro (Mt 13,45-46), el momento de las decisiones arriesgadas, como la del administrador astuto que prepara su futuro (Lc 16,1).

— Se acerca el reinado y la Soberanía de Dios. «La Ley y los Profetas llegan hasta Juan: desde ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios, y todos se esfuerzan por entrar en él» (Lc 16,16). Llega el tiempo en que Dios ofrece graciosamente a los hombres su cercanía y su misericordiosa soberanía, su señorío liberador de todos los otros señoríos y tiranías. «El Reino de Dios no es solamente una realidad escatológica —la intervención salvadora de Dios—, sino también el supremo bien de la salvación, la síntesis de todos los bienes salvíficos, el concepto central de la beatitud» [48].

Las parábolas del Reino han de ser interpretadas tanto en un sentido escatológico como en sentido mesiánico [49], indicando así que el Reino de Dios está ya presente, al menos en su humilde comienzo, en la persona de Jesús y su obra (cf. Mc 4,11; 13, 28-29; Lc 17,20) y al mismo tiempo continúa en crecimiento. La alegorización de las parábolas sugirió bien pronto una moralización del mensaje. En el Reino coexisten la buena semilla que es acogida y la cizaña de

[47] TORRES QUEIRUGA, A , *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid 1986), 251

[48] SCHNACKENBURG, R , *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965), 120, ID , *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* I (Barcelona 1989), 38-46, cf SCHRAGE, W , *Etica del Nuevo Testamento* (Salamanca 1987), 168 Esta presencia y espera determinan la actitud ante los bienes e instituciones de este mundo en compromiso radical y en relativización de su importancia De ahí brotan las exigencias de renuncia a todo (Mc 9,43-48, Lc 14, 26s, Mt 19,12) Sólo hay una cosa importante· la entrada en el Reino, la aceptación del reinado de Dios Hay que entrar por la puerta estrecha que lleva a la vida (Mt 7,13) y buscar su justicia (Mt 6,33) Cf AGUIRRE, R , «El mensaje de Jesús y los ideales del Reino de Dios», en *Lumen* 38 (1989) 449-473

[49] BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981), 49-59

los que rehúsan la palabra de Dios (Mt 13,24-30). No deja de ser significativo el uso del verbo recibir —*déjomai*— en los sinópticos. Jesús identifica la apertura al Reino (Mc 10,13-16; Lc 18,15-17; cf. Mt 19,13-15) con la acogida a su propia persona (Mc 9,37; Mt 18,5; Lc 9,48). Jesús y su mensaje son inseparables e igualmente urgentes ya en el presente [50].

Las bienaventuranzas (Mt 5,3-10) [51] no son una ética en el sentido nominalista que las presentaría como una nueva «ley». Son una «teo-logía», una cristología, una eclesiología y una antropología. Nos describen de modo indirecto el «corazón» de Dios, el talante de Jesús, los valores fundamentales del Reino de Dios y quiénes son los que aceptan en sinceridad su señorío liberador [52]. Nos muestran también que para Jesús la participación en el Reino de Dios es la promesa fundamental, ya se exprese con la promesa de «ser consolados», de «alcanzar misericordia» o de «ver a Dios». Sólo entonces pueden considerarse como una palabra ética, en cuanto que revelan al ser humano la honda verdad de sí mismo [53].

— Convertíos. Esta exigencia moral estaba ya presente en la espiritualidad de los esenios y en la predicación del Bautista [54]. En el mensaje de Jesús, la oferta del Reino por parte de Dios comporta la exigencia de un cambio de mentalidad y de valores para aceptar sin reservas su señorío. La aceptación y la espera de un Reino a la vez presente y futuro determina la actitud ante los bienes e instituciones de este mundo. De ahí las exigencias de renuncia (Mc 9,43-48; Lc 14-26s; Mt 19,12).

[50] También en Hech 8,14; 11,1, 17,11 se emplea la fórmula «recibir la palabra de Dios» (cf Sant 1,21, 1 Tes 1,6; 2,13) Puede verse el artículo de GRUNDMANN, W , «déjomai», en *TWNT,* 2, 48-59, esp 52-53 También en el lenguaje joánico *acoger* a Jesús es sinónimo de *creer* en él (Jn 5,43 comp con 5,44) cf DELLING, G , «lambáno», en *TWNT,* 4, 5-16

[51] DUPONT, J , *Les beatitudes,* 2.ª ed (Paris 1969-1973), LOHFINK, G , *El sermón de la montaña, ¿para quién?* (Barcelona 1989)

[52] DESCAMPS, A L , «Le discours sur la montagne», en *EphTLv* 12 (1981) 5-39, CAMACHO, F , «Las bienaventuranzas de Mateo (5,3-10) Análisis semántico y comentario exegético», en *CommunioSev* 16 (1983) 151-181, BURCHARD, CH , «Le thème du Sermon de la Montagne», en *EtTRel* 62 (1987) 1-17

[53] Esa orientación antropológica de las bienaventuranzas se encuentra recogida por el *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1718-1719 Un breve resumen de las interpretaciones de las bienaventuranzas puede encontrarse en LUZ, U , *El Evangelio según San Mateo,* I (Salamanca 1993), 283-285, cf FLECHA, J R , «Las bienaventuranzas, ¿utopía o realidad?», en AA VV , *Las bienaventuranzas* (Salamanca 1990), 137-157

[54] BEHM, J -WÜRTHWEIN, E , «Metánoia», en *TWNT* IV 972-1004, BECKER, J , «Busse» IV NT, en *TRE* 7, 446-451, MONGILLO, D , «Conversión», en *DTI,* 1, 121-139, MERCIER, J , «Conversión», en *DEB,* 349-350, NIETO, T , «Doctrina bíblica sobre la conversion», en *Liturgia* 252 (1971) 5-19, SCHNACKENBURG, R , *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* I, 46-55, FLOREZ, G , *Penitencia y unción de enfermos* (Madrid 1993), 39-42

Sólo hay una cosa importante: la entrada en el Reino, la aceptación del reinado de Dios. Hay que entrar por la puerta estrecha que lleva a la vida (Mt 7,13) y estar dispuestos a buscar su «justicia» (Mt 6,33). Si hay una actitud que dificulte la conversión, parece ser precisamente la de aquellos «que se tienen por justos» (Lc 18,9-14), mientras que la actitud que la posibilita es la de los niños y los que son como ellos, es decir, la de los que «reciben» el Reino como un don absolutamente gratuito (Lc 18,15-17) [55].

— Creed en la Buena Noticia. Esa es la invitación a aceptar la vida nueva que Dios ofrece en Jesucristo. La fe como aceptación creyente del mensaje de Dios tiene primacía respecto a la exigencia de conversión, se ha dicho. Pero, aunque la exigencia de la fe sólo en este lugar aparezca de forma tan explícita, incluye sin duda el «seguimiento» de Jesús (cf. Mc 9,42; Mt 18,6; Mc 13,21; Mt 24,23; Lc 8,12; 22,67; 24,25). Lejos de ser un asentimiento puramente intelectual, la fe implica la decisión de una vida, la orientación de la misma hacia Dios, la prontitud para seguir su voluntad [56].

d) *El seguimiento de Jesús*

El Maestro llama a algunos discípulos y ellos le «siguen» (Mt 4,22). Esta constatación primera se convertirá en exigencia y, posteriormente, en una de las categorías fundamentales que definen el discipulado: «El que no tome su cruz y me siga no es digno de mí» (Mt 10,38) [57].

El seguimiento, al que Jesús invita al joven que le pregunta qué ha de hacer de bueno para conseguir la vida eterna (Mt 19,16-21) [58], no se reduce a una mera imitación exterior, sino que comporta la aceptación de sus valores y sus ideales de vida: del estilo de servicio

[55] SCHRAGE, W., *Etica del Nuevo Testamento* (Salamanca 1987), 56-62; cf. GANOCZY, *De su plenitud todos hemos recibido* (Barcelona 1991), 34-36.

[56] WEISER, A.-BULTMANN, R., «Pisteuo», en *TWNT* 6, 174-230; MAILLOT, A., «Fe», en *DEB*, 605-621; BEHLER, G. M., «La foi, dans la pensée du Christ», en *VieSp* 118 (1968) 137-148; SCHNACKENBURG, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, I, 55-65.

[57] SCHNEIDER, G., «Akoloutheo», en *TWNT* 1, 117-125; SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, I, 65-76; II, 136-143; ORIOL, J., «¿Qué significa seguir a Jesús hoy?», en *RazFe* 212 (1985) 25-39; BEST, E., *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark* (Sheffield 1981), 15-162; SCHRAGE, W., *Etica del Nuevo Testamento*, 63-70; GARCÍA-LOMAS, J. M.-GARCÍA-MURGA, J. R. (eds.), *El seguimiento de Cristo* (Madrid 1997).

[58] Recuérdese la importancia concedida por la encíclica *Veritatis splendor* (n.6-22) a este pasaje evangélico, que resume la búsqueda universal de la bondad: cf. MERECKI, J.-STYCZEN, T., «Una encíclica sobre la libertad», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 10.12.1993) 11.

que ha sido el suyo: «El que quiera ser el primero, que sirva... como el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir» (Mc 10,45) [59].

El seguimiento no se limita tampoco a gestos superficiales o coyunturales, sino que lleva hasta la entrega salvadora. A diferencia del discípulo que se busca un rabino para ser iniciado en el estudio de la Torah, los discípulos de Jesús son elegidos por él. En los rabinos es su ciencia y su piedad el elemento determinante de la decisión, mientras que aquí, el factor determinante es únicamente la fe en la persona de Jesús. Si renuncian a todo no es por la Ley, sino por El. La condición del discípulo de los rabinos es transitoria, mientras que para el discípulo de Jesús está marcada por un destino que se realiza en la comunión de vida y de muerte con su Maestro [60]. Precisamente sobre esta comunidad de vida y de destino ha de entenderse la expresión varias veces repetida de «Tomar la cruz y seguir a Jesús» (Mc 8,34; Mt 10,38).

Si la Ley pedía ya el amor a Dios (Dt 6,5) y el amor al prójimo (Lev 19,18), Jesús ha unido esa doble entrega en un mandamiento único, el mandamiento primero (Mc 12,28-34). El amor a Dios, que se manifiesta en la ofrenda presentada en el templo, ha de ir acompañado por el amor al hermano, que se manifiesta en el perdón (Mt 5.23-24; Mc 11,25). «La conexión interna del amor a Dios y al prójimo tiene una importancia nada desdeñable tanto para la fe religiosa como para la comprensión de la moral» [61].

> «La meta y la esencia del llamamiento a seguir a Jesús no es, por tanto, ni una doble moral ni la vinculación personal a él; es decir, no es su propia persona ni su propio poder, sino la participación en la irrupción del reino de Dios, del cual él es representante y cuyas exigencias hay que referir fundamentalmente a este Reino. En definitiva, no es Jesús el que trae el Reino, sino el Reino el que trae a Jesús» [62].

El seguimiento no se limita a la aceptación histórica de Jesús, sino que se extiende a la atención compasiva hacia los pobres y mar-

[59] SÖDING, T., «Die Nachfolgeforderung Jesu im Markusevangelium», en *TrierTZ* 94 (1985) 292-310.

[60] Cf. RENGSTORF, K. H., «mazetés», en *TWNT* 4, 447-460, esp. 453.

[61] SCHNACKENBURG, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* I, 112; SCHRAGE, W., *Etica del Nuevo Testamento,* 88-109. Esa vinculación entre el seguimiento de Cristo y la entrega a los hermanos se encuentra especialmente reservada por Juan Pablo II, *Veritatis splendor,* 19-21.

[62] SCHRAGE, W., *Etica del Nuevo Testamento,* 67-68. No en vano el tema del seguimiento de Jesús adquiere una importancia tan relevante en la encíclica *Veritatis splendor,* para la cual «seguir a Cristo es el fundamento esencial».

ginados en los que «el rey» es representado cada día, como queda claro en el juicio sobre la historia humana (Mt 25, 31-46) [63].

No es extraño que el tema del seguimiento o *sequela Christi*, en cuanto adhesión a la persona misma de Jesús e imitación en su mismo modo de amar, ocupe un puesto tan importante en la encíclica *Veritatis splendor*, para la cual «seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana: como el pueblo de Israel seguía a Dios, que lo guiaba por el desierto hacia la tierra prometida (cf. Ex 13,21), así el discípulo debe seguir a Jesús, hacia el cual lo atrae el mismo Padre (cf. Jn 6,44)» [64].

e) *La vida en el Espíritu*

Si Jesús ha actuado durante su vida bajo el impulso y la orientación del Espíritu (cf. Lc 3,22; 4,1.14-18; 10,21), también lo recibirían todos los que, de sus labios y sus gestos, han aprendido a invocar al Padre (Lc 11,13).

Su ministerio había sido anunciado por el Precursor como un bautismo en el Espíritu Santo (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16). Pero también la vida de sus seguidores se verá enriquecida, si lo piden, por el don y la presencia del Espíritu Santo (Lc 11,13), quien les enseñará todo lo que deban decir (Lc 12,12).

La teología joánica pondrá especial énfasis en afirmar que los hombres que nacen de lo alto y aspiran a ver el Reino de Dios son precisamente los que aceptan ser arrastrados por el soplo del Espíritu (Jn 3,3-8) [65].

Con razón afirma Santo Tomás que la Ley Nueva es la gracia misma del Espíritu Santo, conferida al creyente mediante la fe en Cristo [66].

Tras este recorrido por los evangelios sinópticos, se deduce que para el cristiano la pregunta por la bondad ética no se satisface con una respuesta abstracta. La bondad no es algo, sino alguien. Y ser buenos no consiste en seguir unas determinadas ideas o programas,

[63] VIA, D. O., «Ethical Responsability and Human Wholeness in Matthew 25: 31-46», en *HTR* 80 (1987) 79-100.

[64] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 19. Cf. DESCAMPS, A., «La morale des Synoptiques», en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines* (Paris 1954), 27-46.

[65] Véase ALVAREZ VERDES, L., «La moral del indicativo en Pablo», en VIDAL, M. (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 89-103, donde se remite a su artículo «Las éticas bíblicas del Nuevo Testamento», en *Estudios Bíblicos*, 48 (1990), 113-136. Ver también PENNA, R., «Puntos clave en la teología de Pablo», en FABRIS, R. (ed.), *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas* (Salamanca 1983), 357-360.

[66] *S.Th.*, 1-2, 106, 1 ad 2m; cf. VS 24.

más o menos eficaces, sino en seguir a Jesús, el Maestro y el Señor glorificado.

La ética evangélica se nos presenta ya como una ética personal, tanto por lo que se refiere al sujeto que la predica cuanto al modelo de identificación, es decir, a la meta de su proceso transformador a la luz del Reino de Dios. Jesús es el predicador moral: un hombre enraizado en su tiempo, pero que trasciende la historia. Jesús es el ideal y el prototipo que nos «revela» el rostro de Dios y el verdadero rostro del hombre. Y el hombre, al fin, identificado a Jesús el Cristo, es la meta utópica de este comportamiento y esta enseñanza moral.

La ética evangélica es, pues, plenamente humanizadora. Basta recorrer en «negativo» las bienaventuranzas de Jesús, fijándonos en el hastío que, a creyentes y no creyentes, les suscita un mundo basado en el acaparamiento y la violencia, la satisfacción y el hedonismo, la indiferencia y la mentira, la discordia y el arribismo, para que comprendamos que todo hombre anhela, en lo más profundo de su corazón, realizar los ideales propugnados por el Evangelio. Las «semillas del Verbo» se encuentran realmente diseminadas por el mundo. Los ideales de Jesús son exigentes y normativos por ser profundamente humanos [67].

2. La moral de San Pablo

El encuentro con Jesús cambió la vida de los que se decidieron a seguir su camino. La aceptación de su mensaje se tradujo en una necesaria conversión. Pero este cambio sólo alcanzó sus verdaderas dimensiones a la luz del misterio de la Pascua. El encuentro con el Señor resucitado inflama los corazones de sus discípulos y los lleva a comprender las Escrituras mientras van de camino y a reconocerlo en la fracción del pan (cf. Lc 24,32-35).

Ese «acontecimiento» único será expresado de una y mil formas. Jesús es el Señor. Vive entre los suyos. Renueva su existencia, la resucita cada día. Por tanto, su vida ética tiene ya otro sentido. Jesús es para ellos el prototipo del hombre, el «proyecto» de hombre que Dios nos ha desvelado en los últimos tiempos. Por consiguiente, el bien y el mal se centran en él. Si ser bueno es lo mismo que ser hombre en plenitud, desde ahora en adelante, «ser bueno» significa seguir los caminos de Jesús, el Señor. «Ser buenos» significa, para los cristianos, «ser del Señor» [68].

[67] Cf. ALVAREZ VERDES, L., «L'ennomia cristica come principio di flessibilità nella prassi morale», en NALEPA, M.-KENNEDY, T. (ed.), *La coscienza morale oggi* (Roma 1987), 75-106.

[68] Ese es precisamente el núcleo de la Teología Moral Fundamental que, a partir de

a) *Una moral personal*

Esta es la experiencia fundamental de Pablo de Tarso [69]. Sus valores fundamentales han sido sometidos a crisis por la experiencia de su encuentro con el Cristo vivo en la comunidad de los creyentes (cf. Flp 3,7; Hech 9,5). Por eso se puede decir que la suya es una moral profundamente personal. Y lo es en cuanto hunde sus raíces en su propia experiencia personal: en sus decisiones más hondas, ribeteadas por su circunstancia de fariseo celoso del cumplimiento de la Ley. Pablo tiene conciencia de que ya no es él —solo él y él solo— quien vive en él y organiza su existencia, sino que en él vive Cristo (Gál 2,20-21). Toda su vida es Cristo; su vivir es Cristo (Flp 1,21). Esa conciencia de ser una nueva creación —una nueva planta— (Rom 6,5; 2 Cor 5,17), le lleva a criticar tanto la corrupción de la moral griega (Rom 1,21) como la altanera seguridad de la moral judía de su tiempo, que constituye una verdadera blasfemia contra Dios (Rom 2,17-24) [70].

Pablo considera la vida cristiana, desde el bautismo hasta la gloria, como una unión progresiva con el Cristo Señor. Se trata de una unión dialéctica, marcada profundamente por las tensiones que impone, por una parte, el haber muerto a la Ley por el vínculo que nos une a la muerte de Cristo, y, por otra, el continuar sirviendo en la carne a la ley del pecado (cf. Rom 7,4.25) [71]. En Cristo, los creyentes han sido salvados, de modo que la salvación es una nueva relación con Dios por Cristo en el Espíritu. En Cristo, el Padre ha querido ya reconciliarlos (2 Cor 5,18; cf. Col 1,20; Ef 2,16). Y esa vinculación a Cristo se convierte en fuente del *ser cristiano* y del *actuar* cristiano [72].

Así pues, la moral de Pablo es personal en cuanto que se «despierta» en el encuentro con la persona de Cristo, que somete a prueba sus seguridades anteriores y su «justicia» anterior (cf. Gál 1,11-

1 Cor 7, ha desarrollado FUCHS, J., *Essere del Signore. Un corso di Teologia Morale Fondamentale* (Roma, P. Università Gregoriana 1981) (trascripción para uso de los estudiantes).

[69] PASTOR, F., «La ética paulina. El fundamento de la vida cristiana según San Pablo», en *Moralia* 6 (1984) 129-144; SCHRAGE, W., *Etica del Nuevo Testamento,* 199-226.

[70] CERFAUX, L., *El cristiano en San Pablo* (Bilbao 1965), 261-290.

[71] Sobre la historia de la interpretación de este pasaje, ver KUSS, O., *Der Römerbrief* (Regensburg 1959), 462-485; LYONNET, S., «L'histoire de salut selon le chapitre VII de l'Épître aux Romains», en *Bibl* 43 (1962) 117-151.

[72] Cf. ALFARO, J., «Las funciones salvíficas de Cristo como Revelador, Señor y Sacerdote», en *MS,* 3/1, 696-699; GRILLMEIER, A., «Acción salvífica de Dios en Cristo», en *Mysterium Salutis* 3/2, 364; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «Dios en Cristo. Sentido de la mediación cristológica para nuestro encuentro con Dios», en *Salmanticensis* 20 (1973) 505-586.

12) para ofrecerle una nueva justicia: la del que vive «en Cristo Jesús» [73].

Pero su moral podría calificarse de personal todavía en otro sentido. Consciente de que ha sido llamado a anunciar la Buena Nueva a los «gentiles» (no judíos) del mundo helenístico (cf. Gál 1,15), y consciente de que en Dios no hay acepción de personas (cf. Gál 2,6), se esforzará por sacar las conclusiones del Evangelio para judíos y griegos, circuncisos e incircuncisos (Gál 6,15; 1 Cor 5,17; Rom 2,25-29), esclavos o libres, hombres o mujeres (Gál 3,28).

b) *Una moral de la libertad*

Utilizando la imagen, tan expresiva en su época, del esclavo rescatado y manumitido, al que ya no se puede reducir a la esclavitud, aunque sigue sirviendo fielmente a su nuevo amo, Pablo repite constantemente que Cristo ha «redimido», «recomprado» y rescatado al hombre de los poderes del mal para devolverlo a Dios (Rom 6,15-23). Al redescubrir en Cristo el sentido de la alianza con Dios, el cristiano queda liberado del yugo de la Ley que lo esclavizaba: de la fuerza que lo ataba y condenaba (Gál 5,1).

En el interior del cristiano, el Espíritu clama «¡Abbá, Padre!», de forma que no sea esclavo, sino hijo y viva con la libertad alegre y confiada que brota de la conciencia de la filialidad (Gál 4,7; Rom 8,14-17). El cristiano es llamado e impulsado a una libertad que nunca puede confundirse con la depravación del libertino. No ha sido liberado para vivir según la carne, es decir, en una dimensión ajena a las orientaciones del Espíritu, sino para poder entregarse a sus hermanos. En evidente paradoja, Pablo subraya que el camino de la libertad pasa por la decisión de servir a los demás por el amor, como hizo Cristo (Gál 5,13):

> «Si la libertad a la que han sido llamados los cristianos gálatas se entiende como libertad para el servicio en el amor; si, al revés, se reconoce el camino del amor que se sacrifica como ejercicio de la libertad que Cristo ha ganado, entonces en esa libertad, que lo es simultáneamente respecto de la ley, se cumple precisamente la ley, por muy contradictorio que ello parezca» [74].

[73] KÄSEMANN, E., «La justicia de Dios en Pablo», en *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978), 263-277. Sobre el sentido del permanecer y actuar «en Cristo» cf. GROSSOW, W., *In Christ. A Sketch of the Theology of St. Paul* (Londres 1959); BOUTTIER, M., *En Christ* (París 1962), esp. 31-69; BAUMGARTNER, CH., *La gracia de Cristo* (Barcelona 1969), 46; FLECHA, J. R., *Esperanza y Moral en el Nuevo Testamento* (León 1975), 85-92.

[74] SCHLIER, H., *La carta a los Gálatas* (Salamanca 1975), 283; ARRÓNIZ, J. M., «Ley

c) *Una moral de vida en el Espíritu*

Gracias al favor divino, el cristiano, según Pablo, ha sido liberado de la ley del pecado y de la muerte —del régimen sometido al pecado y a la muerte total (cf. Rom 5,12)— por una nueva ley: la del espíritu que da la vida en Cristo Jesús (Rom 8,2) [75]. Con Cristo, nuevo Adán, comienza para el hombre un mundo nuevo y una nueva creación, un nuevo modo de vivir la existencia.

De ahí la continua contraposición entre vivir en la carne y vivir en el espíritu. Es necesario recordar que en la antropología bíblica la palabra «carne» no se refiere a la parte material del «compuesto» humano y menos aún a las apetencias sexuales. Vivir en la carne significa un modo de existencia no guiado por el espíritu que guió a Jesús. Así se entiende que también el orgullo sea calificado como pecado «carnal». Para Pablo, «los que viven según la carne desean lo carnal» y «no pueden agradar a Dios». Pero en los creyentes habita el Espíritu, que los llama a vivir en otra dimensión, suscita tendencias de vida y de paz y les confiere la pertenencia a Cristo (cf. Rom 8, 12-13).

El Espíritu recibido trae consigo la exigencia de una vida moral renovada: «Así que, hermanos míos, no somos deudores de la carne para vivir según la carne, pues, si vivís según la carne, moriréis. Pero si con el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis» (Rom 8,12-13). La continua referencia paulina a la «ley del Espíritu» (Rom 8,2) constituye por una parte el anuncio de la novedad de la vida en Cristo, pero también la afirmación de la posibilidad del comportamiento moral gracias a la fuerza del Espíritu de Dios [76].

d) *Una moral de las virtudes teologales*

Pero la moral paulina no es una invitación puramente negativa a «hacer morir las obras del cuerpo», es decir, el pecado, sino que orienta constantemente a vivir unas actitudes nuevas.

y libertad cristiana en San Pablo», en *Lumen* 33 (1984) 385-411; KERTELGE, K., «Gesetz und Fraiheit im Galaterbrief», en *NTS* 30 (1984) 382-394; LARRSON, E., «Paul: Law and Salvation», en *NTS* 31 (1985) 425-436; REICHE, B., «Paulus und das Gesetz», en *TZ* 41 (1985) 237-257; Véase el n. monográfico de *LuVi* 38 (1989), n.192 dedicado al tema de la libertad cristiana en la carta a los Gálatas.

[75] LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 1993), 144-150.

[76] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 23: «El amor y la vida según el Evangelio no pueden proponerse ante todo bajo la categoría de precepto, porque lo que exige supera las fuerzas del hombre. Sólo son posibles como fruto de un don de Dios, que sana, cura y transforma el corazón del hombre por medio de su gracia».

La novedad de la moral cristiana, enraizada en la normatividad de Cristo, se concreta en un rasgo fundamental: vivir de la fe (Rom 1,16-17). La fe funda y unifica a las comunidades (Rom 10,17), es confesión del señorío de Jesús resucitado y consigue la salvación (Rom 10,9-10). Ya no son las palabras de la ley las que salvan, sino esta fe que lleva a alcanzar el fin que la ley se proponía: la santidad y «justeza» del hombre (Rom 1,17; 3,27-31; Gál 2,16).

La esperanza en Jesús que ha de venir se ha convertido, junto con el abandono de los ídolos, en signo de la conversión a la fe cristiana (1 Tes 1,9-10). La actitud tensa y vigilante del que vive en la esperanza se convierte en fuente y motivación de las actitudes éticas (1 Tes 5,1-11). Si nuestra salvación es objeto de esperanza, los creyentes viven, junto con la creación expectante, aguardando en la paciencia de la temporalidad la salvación prometida (cf. Rom 18.25). No es extraño que la esperanza, que dinamiza la acción, sea también objeto de la oración (Rom 15,4-13; 1 Cor 16,22) [77].

La caridad, en fin, es considerada como el primero de los «carismas» o dones del Espíritu para la edificación de la comunidad. Según el himno que hace suyo, se trata de un amor «paciente», que sabe contar con los plazos y ocasiones de los tiempos; un amor «servicial», que va practicando el vaciamiento de sí mismo para encontrarse con el otro; un amor que «no es envidioso», sino que quiere el mayor bien para el amado; un amor que «no es jactancioso», sino que vive el asombro ante la diaria maravilla del otro; un amor que «no se engríe», sino que es vivido desde el don y la gratitud; un amor «decoroso» que vive en la sencillez; un amor que «no busca su interés», sus instalaciones y anclajes; un amor que «no se irrita», sino que busca y fomenta la ternura; un amor que «no toma en cuenta el mal», sino que es capaz de olvidar y perdonar la ofensa; un amor que «no se alegra de la injusticia», sino que es celoso del bien; un amor que se alegra con la verdad», porque no es amor el que engendra tristeza o no sabe echar raíces en la sinceridad; un amor que «lo excusa todo», porque es lo suficientemente humano para conocer la propia deficiencia y disculpar la ajena; un amor que «lo cree todo», porque sabe, aun doloridamente, fiarse de la persona en la que ha depositado las razones de su vivir; un amor que «lo espera todo», porque desea continuar abierto a la sorpresa constante que la persona supone; un amor que «lo soporta todo», porque se sabe él mismo defectuoso y perfectible (1 Cor 13,1-7).

[77] Cf. SCHNACKENBURG, R., *Testimonio moral del Nuevo Testamento*, 229; ALFARO, J., «Actitudes fundamentales de la existencia cristiana», en *Cristología y antropología* (Madrid 1973), 420-426.

Este amor puede ser considerado con razón como el resumen de la Ley de Dios (Rom 13,8-10; Gál 5,14; Flp 2,2-3; Ef 1,15); y da el verdadero sentido moral a la vida del creyente (Flp 1,9-11). La caridad demuestra su sinceridad en las obras concretas y generosas realizadas en favor de los hermanos, como en el caso de la colecta en favor de los pobres de Jerusalén (2 Cor 8,8-24). Pero también ahí, una vez más, el modelo y la causa es la generosidad de nuestro Señor Jesucristo.

e) *Una moral entre dos tiempos*

Pablo nunca pierde de vista que el cristiano vive un camino progresivo, en la tensión del que ya ha sido liberado, pero todavía no ha alcanzado la plenitud de su interna libertad [78]. La moral paulina oscila entre el indicativo de la salvación ya anunciada y el imperativo del esfuerzo moral para realizarla en la vida [79]. En las cartas deuteropaulinas se subraya que el creyente ha sido santificado, puesto que sometió Dios todas las cosas bajo el poder de Cristo (Ef 1,20-23). La moral del cristiano es, por tanto, una moral de confianza agradecida: tiene un fundamento real en la victoria de Cristo y en la voluntad salvadora de Dios.

Pero el cristiano se sabe todavía situado en este mundo de pecado. La misma carta a los Efesios incluye continuas exhortaciones a vivir de una manera digna de la vocación a la que el creyente ha sido llamado (cf. Ef 4,1). La moral paulina está también marcada por la conciencia del lento esfuerzo y la necesaria ascesis de los itinerantes.

> «El poder del pecado aún no está muerto, pero tampoco puede presentarse ya más como nuestro dueño absoluto. Sacramentalmente hemos muerto a él y moralmente debemos estar muertos para él (Rom 6). Pero también en la vida cristiana continúa la lucha contra el pecado: las enérgicas advertencias en los pasajes parenéticos de las cartas de San Pablo son elocuentes. Más de una vez oímos decir: «Hermanos, no os engañéis» (1 Cor 6,9; 15,33; Gál 6,7)» [80].

Una moral tan fuerte y explícitamente fundamentada en el encuentro con Jesucristo exige a los cristianos no acomodarse a los

[78] ELORRIAGA, C., «La vida cristiana como camino progresivo según Rom 1-8», en *AnValent* 9 (1983) 1-22.

[79] ALVAREZ VERDES, L., *El imperativo cristiano en San Pablo. La tensión indicativo-imperativo en Rom 6* (Valencia 1980).

[80] SCHNACKENBURG, R., *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento,* II (Estella 1971), 17-18; ID., *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* II (Barcelona 1991), 27-31; 43-57.

antivalores del mundo presente (Rom 12,2) [81]. No significa, sin embargo, una ruptura total con lo anterior. La moralidad de la vida cotidiana es descrita por Pablo según el esquema de las virtudes comunes en el mundo griego, aunque con una referencia absolutamente nueva a Jesucristo. Se diría que no cambia tanto el contenido cuanto el espíritu. En la misma carta a los Filipenses, en la que ha confesado la especificidad de su fe y su «justicia» (Flp 3,7-9), traza Pablo un programa de asunción de los valores morales universales basados en la dignidad de la persona humana (Flp 4,8).

Los escritos deuteropaulinos parecen explicitar esa intuición al referirse a las virtudes de la vida familiar. Se diría que dejan esas relaciones interpersonales como estaban, pero esposos, padres e hijos han de vivir su vida familiar con una clara referencia al Señor (Col 4,18; Ef 5,21) [82].

3. La moral de San Juan

El evangelio según Juan se abre con un acorde que, tras confesar la encarnación del Verbo, contrapone la Ley dada por medio de Moisés con la gracia y la verdad que nos han llegado por Jesucristo (Jn 1,17). La expresión, referida directamente a la contraposición de dos economías de salvación, tiene indudables repercusiones morales. La bondad ética habrá de remitirse necesariamente a la normatividad de unos «nuevos» mandamientos para poder manifestarse en una «nueva» vida [83].

Inmediatamente nos damos cuenta de que las exigencias éticas del nuevo nacimiento del agua y del Espíritu (Jn 3,5), de la nueva vida vinculada a la fe en el Cristo (Jn 3,16), son descritas como un *caminar* en la *luz* y en la *verdad* (Jn 3,20-21).

a) *Una moral del mandamiento*

En los escritos joánicos el discurso avanza por oleadas, en un flujo y reflujo que parece siempre igual y siempre diferente.

[81] Es éste un texto frecuentemente citado por la encíclica *Veritatis splendor* (Tít. del cap. II, n.62, 64, 85). Cf. FEUILLET, A., «Les fondements de la morale chrétienne d'après l'Epître aux Romains», en *RThom* (Paris 1954), 27-46; TREVIJANO, R., *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1995), 356-357.

[82] BOSETTI, E., «Quale etica nei codici domestici *(Haustafeln)* del Nuovo Testamento?», en *RTMor* 18 (1986); SCHRAGE, W., «La vida nueva según las Cartas a los Colosenses y a los Efesios», en *Etica del Nuevo Testamento*, 295-311.

[83] LAZURE, N., *Les valeurs morales de la Théologie Johannique* (Paris 1965); CASABO, J. M., *La teología moral en San Juan* (Madrid 1970).

Como si la hondura de la experiencia religiosa de la que se parte, al intentar expresarse, se revelara paulatinamente como desbordante e inefable.

Pues bien, esta impresión se recibe también al abordar los escritos joánicos desde el presupuesto de la Moral. En primer lugar se observa que aquí apenas se utiliza la palabra *nómos* —ley—, que es reservada para designar la Ley antigua que nos fue dada por ministerio de Moisés (Jn 1,17). Una evidente contraposición se nos sugiere, ya que por el ministerio de Jesús somos introducidos, en cambio, en el mundo de la gracia y de la verdad.

De hecho, la moral de Juan parece centrada en la observancia no de la Ley, sino del *mandamiento (entolé)* dado por Jesús a la comunidad creyente: Jn 14,21-24; 1 Jn 3,22-24 [84]. El amor, pedido ya por la ley de Moisés, se convierte ahora, de modo singular y específico, en «el mandamiento» del Señor.

La comparación de estos pasajes con los de la primera carta de Juan 2,5-7 nos ayuda a descubrir que el mandamiento (o los mandamientos) es presentado en estrecho paralelo con la palabra de Jesús el Señor, que es el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6). La misma dificultad para descubrir si el sujeto del mandamiento es el Padre o es Jesucristo (1 Jn 3,21-24) es más que significativa: Jesús es la revelación plena y definitiva de la voluntad y el mandamiento de Dios. Pero, por otra parte, la vinculación entre la eficacia de la oración y la fidelidad en la observación de los mandamientos, al tiempo que evoca la polémica antignóstica, revela que «en la comunidad de los verdaderos creyentes alentaba al menos el afán serio de una fidelidad moral» [85].

También, en estrecho paralelismo, coloca Juan la exigencia de caminar en la verdad (2 Jn 4) y caminar conforme al mandamiento, que equivale a vivir en el amor (2 Jn 6) [86].

> «El análisis del vocabulario demuestra, por tanto, que para Juan hay un único mandamiento: la exigencia, venida del Padre y del Hijo, de vivir en el amor y en la comunión. Esta revelación ha de ser acogida en la fe por el creyente y determina en él una vida en la verdad. Pero, puesto que esta verdad es la revelación del amor de Dios, se manifiesta en la vida cristiana como una vida en la caridad...

[84] Véase también Jn 13,34; 14,15; 15,10.12.14.17; 1 Jn 1,5-6; 2,3-4.7-8; a estos textos alude especialmente la encíclica *Veritatis splendor* (n.8, 15, 20, 24, 119).

[85] SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan* (Barcelona 1980), 231.

[86] «Caminar en la verdad» (2 Jn 1-4; 3 Jn 3) equivale a «hacer la verdad» (Jn 3,21; 1 Jn 1,6).

Vivir en la verdad y "en la caridad" constituye para Juan la síntesis de la vida moral del cristiano» [87].

b) *El mandamiento recibido del Padre*

El cristiano sabe que las palabras de Jesús son germen de vida eterna (Jn 6,63-68). Jesús mismo es consciente de que esa vida es como el centro de su misión. No son sólo los creyentes los que han recibido el mandamiento de su Señor; también Jesús ha recibido del Padre un mandamiento: «Yo no he hablado por mi cuenta, sino que el Padre que me ha enviado, me ha mandado lo que tengo que decir y hablar, y yo sé que su mandato es vida eterna» (Jn 12,49-50). La obediencia al mandato de hablar viene ratificada por una obediencia aún más radical: la que acepta «voluntariamente» la orden del Padre de entregar su vida como el siervo de Yahveh (Jn 10,17-18) [88]. En un momento solemne en que parece terminar el discurso de despedida, Jesús proclama: «El mundo ha de saber que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado» (Jn 14,31). Tal orden no es otra que la de la entrega de la vida y la aceptación de su «hora», de la que no pretende librarse (Jn 12,27). Pero esa aceptación parece autorizar a Jesús como maestro de vida y garante de las promesas divinas: «Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor» (Jn 15,10) [89].

De ahí que la exigencia del amor no sea una imposición arrojada sobre los hombros del creyente. Ante sus seguidores y amigos, Jesús mismo hace saber al mundo que ama al Padre y que actúa según el Padre le ha ordenado (Jn 14,31). Y no por eso es menos hombre, dramáticamente hombre. En eso está precisamente su camino. Ese es el sentido de su venida (Jn 6,38), el alimento para su hambre (Jn 4,34) y la orientación para el cumplimiento de la obra que le ha sido encomendada (Jn 17,4). Esa es la *vida,* que es él (Jn 14,6) y que aportan sus palabras (Jn 6,63.68) [90]. Una vida que no puede poseer el creyente, para producir los frutos que el Padre espera, si no vive en unión con el Señor, como los sarmientos con la vid. Es esencial

[87] DE LA POTTERIE, I., «I precetti secondo S. Giovanni», en *Fondamenti biblici della Teologia Morale* (Brescia 1973), 12; SCHNACKENBURG, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* II, 202-213.

[88] JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981), 128-129, donde relaciona esta expresión con Is 53,10.

[89] HEISS, J., *«Menein» in den Johannischen Schriften* (Tubinga 1967).

[90] LAZURE, N., *Les valeurs morales de la théologie johannique* (Paris 1965), 259.

para la vida cristiana conservar esta unión con Cristo *permaneciendo* en él (Jn 15,1-8; 1 Jn 2,27-28)[91].

El mantenimiento de esta unión con Cristo es el gran motivo en que se fundamenta el esfuerzo moral de la perseverancia en la verdad recibida (1 Jn 2,24; 4,15)[92], así como la obediencia a los mandamientos (Jn 14,23) que se concreta en la imitación del ejemplo de Cristo (1 Jn 2,4-6; cf. Jn 13,14-15)[93].

Por eso, la comunidad joánica intuye, en el amor a los hijos de Dios, un criterio de discernimiento sobre la disposición para amar a Dios y el cumplimiento de sus mandamientos: «Pues en esto consiste el amor a Dios: en que guardemos sus mandamientos. Y sus mandamientos no son pesados» (1 Jn 5,3)[94].

c) *El mandamiento recibido de Jesús*

Sin embargo, la estrecha y afectuosa relación filial —y de origen— que el Hijo vive con respecto al Padre hace que Jesús hable con frecuencia de sus propios mandamientos: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos» (Jn 14,15). «Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor» (Jn 15,10). Es más, Jesús parece dejar a los suyos la herencia y exigencia de un mandamiento particularmente «suyo»: «Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15,12; 13,34-35).

Si la comunidad joánica habla con frecuencia de los mandamientos de Dios (1 Jn 3,22-24), también se refiere a los mandamientos de Jesucristo (1 Jn 2,3-4), según acabamos de ver.

Tanto en el Evangelio como en las cartas queda claro que el mandamiento peculiar de Jesús es el del amor fraternal (Jn 15,12-17). Es interesante constatar la frecuencia con que se repite la palabra «como» *(kazôs)* al referirse a este mandamiento. Se diría que esta antigua exigencia del Levítico (19,18) se convierte en realmente nueva gracias al matiz que añade esa partícula de comparación. No basta amar al hermano, es necesario amarlo *como* el Señor ha amado

[91] BORIG, R., *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1-10* (Munich 1967); BEAUVERY, R., «Les disciples, communauté à laquelle Jésus donne vie (Jn 15,1-8)», en *EspV* 80 (1970) 242-245; ID., «La mission des disciples: demeurer dans l'amour par l'obéisance (Jn 15, 9-17)», l.c. 273-275.

[92] DE LA POTTERIE, I., «L'arrière-fond du thème johannique de vérité», en *TU* 73 (1959) 274-294; ID., «Verdad», en *VTB*, 930-935.

[93] Sobre estos diversos aspectos cf. BULTMANN, R., «La escatología del Evangelio de Juan», en *Creer y comprender*, I (Madrid 1974), 121-135.

[94] El mandamiento del Padre se refleja también en 1 Jn 3,22; 4,21; 5,2-3; 2 Jn 4.6.

a los suyos (Jn 13,34), es decir, hasta la entrega de la vida (Jn 15,2-13). Hasta ahí llega el seguimiento y la identificación con el Maestro: «En esto hemos conocido lo que es amor: en que él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos» (1 Jn 3,16) [95].

El amor a los hermanos se convierte así en una continuación y cuasi-sacramento del amor con que el Padre ha amado a Jesús (Jn 15,9-13; 17,17-26) y ha amado al mundo (1 Jn 3,16) [96].

Por consiguiente, toda la moral joánica se fundamenta en este mandamiento del amor [97]. Nos equivocaríamos, sin embargo, si lo entendiéramos como una imposición más, como nos sugiere nuestra secular formación nominalista. El mandamiento del amor no tiene sentido si se desvincula de la entrega amorosa que es la fe (1 Jn 3,22-23). No se entiende cuando se reduce a una pura dimensión vertical: «Hemos recibido de él este mandamiento: Quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4,21). Y tampoco se comprende cuando se reduce a una benevolencia horizontalista: «En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios: si amamaos a Dios y cumplimos sus mandamientos» (1 Jn 5,1-2) [98].

IV. CONCLUSION

Este breve recorrido a través de la Sagrada Escritura, que por fuerza ha dejado al lado otras muchas voces importantes [99], nos sugiere que el compromiso moral del cristiano no se satisface con el mero cumplimiento externo de unas normas aceptadas como impuestas.

[95] La importancia de esa partícula de comparación ha sido justamente subrayada por Juan Pablo II en la encíclica *Veritatis splendor,* 20, precisamente en un contexto de referencias joánicas.

[96] SCHRAGE, W., *Etica del Nuevo Testamento,* 359-386; RESE, M., «Das Gebot der Bruderliebe in den Johannesbriefen», en *TZ* 41 (1985) 44-58; SCHNACKENBURG, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* II, 202-213.

[97] SPICQ, C., *Agape en el Nuevo Testamento. Análisis de textos* (Madrid 1977), 1019-1139: «La caridad en el cuarto evangelio»; 1175-1261: «El ágape en las epístolas de san Juan».

[98] RAHNER, K., «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo», en *Escritos de Teología,* VI (Madrid 1969), 271-292; FEUILLET, A., *Le Mystère de l'amour divin dans la Théologie Johannique* (Paris 1972), 117-123, donde pone el amor en relación con el binomio, significativamente ético, de «buscar y encontrar».

[99] Sobre la moral de otros escritos, como la carta de Santiago, la 1 Pedro o la carta a los Hebreos, véase, una vez más, SCHNACKENBURG, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* 227-292; SCHRAGE, W., *Etica del Nuevo Testamento,* 325-358, 387-393; BLANK, J., «Unidad y pluralidad en la ética del Nuevo Testamento», en *Concilium* 170 (1981) 526-537.

La moral bíblica está enraizada en una profunda experiencia religiosa que en el AT subraya la gratuidad de la elección y la gratitud por la alianza y en el NT enfatiza la alegre y esforzada radicalidad en el seguimiento del Cristo, que se entrega para liberar a los hombres de la esclavitud del pecado.

La ética evangélica es además una ética narrativa. En el comportamiento concreto de Jesús de Nazaret, la comunidad ha visto el modelo de unas actitudes novedosas introducidas en el mundo por el señorío de Dios. El mismo modo de comportarse Jesús era ya un evangelio: la buena noticia de la llegada de otro reino, de una nueva justicia, de una nueva vida en la verdad y en el amor.

La ley natural encontraba su reflejo en la ley de Moisés. Y la antigua Ley era ventajosamente sustituida por la nueva Ley de vida en el Espíritu del Resucitado. Puesto que hemos muerto en Cristo, no podemos ni debemos comportarnos ya como si todavía tuviéramos que vivir al modo mundano. Si Dios nos ha amado en Jesucristo, también nosotros *tenemos que* amarnos unos a otros [100].

Dicho todo esto, quedan todavía algunas cuestiones importantes. De hecho sigue en pie la pregunta por la pervivencia en el tiempo de las normas y los preceptos concretos que se encuentran en el NT. La mayor parte de esos juicios de valor y directrices particulares tienen fuerza obligatoria permanente, como concreciones del mandamiento del amor. En otras prescripciones, el Espíritu ha llevado a los creyentes y a todo el mundo a una mejor comprensión de las exigencias morales que se derivan de la dignidad de la persona. Pero habrá que tener en cuenta que sólo poniéndonos a la escucha de la Palabra de Dios —*Verbum Dei audiens* (cf. DV 1)—, podremos interpretar sin peligro los signos de los tiempos. Ese discernimiento ha de hacerse en el seno de la comunidad del Pueblo de Dios, en la unidad del *sensus fidelium* y del magisterio con ayuda de la teología [101].

[100] BALTHASAR, H. U. von, «Caracteres de lo cristiano», en *Ensayos teológicos. I. Verbum Caro* (Madrid 1964), 216-217.

[101] Véase la tesis 4 de H. Schürmann, aprobada por la Comisión Teológica Internacional (1974): *Documentos 1970-1979* (Madrid 1983), 114-117.

CAPÍTULO IV

LA FE Y EL COMPROMISO MORAL

BIBLIOGRAFIA

ARDUSSO, F., «Fe (el acto de)», en *DTI,* 2 (Salamanca 1982), 520-542; BOF, G., «Fe», en *Nuevo Diccionario de Teología,* 1 (Madrid 1982), 572-595; CONSOLI, S., «Religión y Moral», en *NDTM,* 1600-1612; GARCÍA DE HARO, R., *La vida cristiana* (Pamplona 1992), 89-171; GRELOT, P., *Problèmes de Morale fondamentale. Un éclairage biblique* (Paris 1982), 67-101: «Le fondement des normes morales en Théologie chrétienne»; HÄRING, B., *Libertad y fidelidad en Cristo* I (Barcelona 1981), 118-176; METZ, J. B., *Fe y entendimiento del mundo* (Madrid 1970); ID., *Fe en la historia y la sociedad* (Madrid 1979); PIANA, G., «Orientamenti metodologici della ricerca etica», en GOFFI, T.-PIANA, G. (ed.), *Corso di Morale. 1. Vita nuova in Cristo* (Brescia 1989), 325-369; SEBASTIÁN, F., *Antropología y teología de la fe cristiana,* 2.ª ed. (Salamanca 1975); TILLICH, P., *Dinámica de la fe* (Buenos Aires 1976); VIDAL, M., *Moral de actitudes.* I. *Moral Fundamental,* 5.ª ed. (Madrid 1981), 177-226.

Tanto la historia de la Teología Moral, incluido el momento del Concilio Vaticano II, como el breve recorrido efectuado por la literatura bíblica, han evidenciado suficientemente la estrecha vinculación existente de hecho entre la confesión de la fe y el comportamiento humano responsable [1]. Esa conexión no es privativa de la tradición judeocristiana, como se sabe. Toda experiencia religiosa implica unas determinadas pautas de comportamiento, tanto con relación a la vida que se desarrolla de cara al santuario como con relación a la vida «profana», que encuentra su escenario fuera de las puertas del santuario.

Pero esa conexión, tan firmemente testimoniada por la historia, no resulta tan evidente en un mundo en el que la secularización ha llegado, al fin, al último reducto de lo sagrado que parecía ser la ética. Hoy es más necesario que nunca preguntarse por la relación entre la fe y la ética. El problema no se reduce a una cuestión erudita. Tal pregunta nos remite necesariamente a la cuestión de la fundamentación de la ética, al problema de la especificidad de la ética

[1] BALTHASAR, H. U. von, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971); RAHNER, K., «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», en *Escritos de Teología,* VI (Madrid 1969), 181-209, esp. 188-190; ZUBIRI, X., *El hombre y Dios,* 3.ª ed. (Madrid 1985), 209-304.

cristiana, así como a las preguntas sobre la posibilidad de un auténtico ecumenismo ético.

He ahí algunas de las cuestiones que subyacen al tema que ocupa este capítulo.

I. FE Y COMPROMISO EN EL MUNDO

La relación fe-obras o la implicación verdad-amor constituye una pregunta, siempre urgente y siempre inevitable en la historia de la Iglesia. Se encontraba en los pronunciamientos de los teólogos salmantinos del siglo XVI que, desde la fe, reflexionaron con osadía de pioneros sobre las cuestiones sociales, políticas o eclesiásticas que les venía a plantear la conciencia nueva de las dimensiones reales del planeta. Y se ha vuelto a plantear una y otra vez en nuestro siglo, al surgir las cuestiones sobre la colaboración de los creyentes con un régimen opresor, la presencia pública de los movimientos apostólicos, la posibilidad de partidos políticos cristianos, la eventual objeción de conciencia ante leyes que atentan contra la dignidad humana.

Y, sin embargo, es en el ámbito de esta reflexión donde se han planteado los mayores conflictos. Estos no solamente han aparecido en el momento de las últimas conclusiones concretas, sino también en el del repensamiento del mismo estatuto epistemológico con vistas a esa necesaria traducción de la fe a los comportamientos y actitudes en el mundo:

> «El problema de la relación entre la fe y la existencia suscita una fuerte repercusión en la conciencia del cristiano moderno, imponiéndole nuevos y urgentes interrogantes. ¿Comporta la fe la alienación de la existencia, o responde a sus dimensiones fundamentales? ¿Puede darse existencia auténtica sin su realización en la existencia? ¿Es la fe la que permite comprender la existencia o la existencia la que permite comprender la fe? ¿Son distintas entre sí la fe y la existencia cristiana, o coinciden hasta su plena identificación? Son preguntas legítimas, que revelan el deseo de entender el valor de la fe cristiana para la existencia humana» [2].

En sintonía con todos esos interrogantes, aquí apenas sugeridos, se sitúa ahora el tema que tratamos de exponer.

[2] ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología* (Salamanca 1985), 89; cf. ID., «La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano», en *Concilium* 21 (1967) 48-61; ID., *Fe y existencia cristiana* (Madrid 1969), 9-56; ID., *Esistenza cristiana* (Roma 1987), 68-84; ID., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988).

1. Estructura antropológica del acto de creer

El análisis de la misma actitud antropológica del creyente y del acto de fe nos revela que la persona que deposita en otra su confianza vive por ello mismo una profunda relación bidireccional: descansa en ella, poniendo en ella un fundamento, siquiera sea parcial, provisional y frágil, de su propio existir, es decir, de su propio existir-así. Pero, al mismo tiempo, trata de ofrecer a esa otra persona un homenaje, a veces heroico y otras veces sencillo y apenas perceptible, convertido en formas concretas de «devoción», es decir, de atención, dedicación y entrega.

Creer en alguien, confiar en alguien, es también confiarse a alguien. Esa «confianza» puede entenderse en el sentido de la apertura de la propia intimidad, lo cual constituye en verdad uno de los lazos más serios del compromiso humano. O puede también ser entendida en la acepción de depósito entregado a un guardián que nos resulta creíble. Creer en alguien, con su decisión implícita de confiarse a alguien y confiar en alguien, determina inevitablemente un comportamiento que sólo en apariencia sería meramente pasivo [3].

Si esto vale para las relaciones interpersonales, puede igualmente afirmarse de las relaciones existentes entre el individuo y la comunidad que lo sustenta. Creer en un grupo social significa prestarle afiliación y fidelidad: confesar una dependencia, pero también profesar una pertenencia y prometer una colaboración en favor de los ideales y valores del grupo. Creer es identificarse con él. En efecto, creer en el ser humano, en la sociedad humana o en el mundo, humanizado o humanizable, es prestar asentimiento, pero también colaboración [4].

Si esto es así, aun en una comprensión estrictamente antropológica, al considerar la fe en el ámbito revelado será preciso descubrir su necesaria repercusión en el comportamiento ético. Las deformaciones intelectualistas, voluntaristas y emotivistas de la fe no hacen tan evidente la conexión [5].

[3] Cf. MOUROUX, J., *Yo creo en ti* (Madrid 1958); DUNAS, N., *Connaissance de la foi* (París 1963); BOUILLARD, H., «La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental», en *Concilium* 6 (1965), 84-96; ALFARO, J., «La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano», en *Concilium* 21 (1967), 56-69; DE SAINTE MARIE, J., «L'acte de foi: décision, adhésion et assentiment», en *Doctor Communis* 24 (1971), 278-324; LONERGAN, B., *Method in Theology* (Nueva York 1972), 41-47; KASPER, W., *Einführung in den Glauben* (Mainz 1972); ALFARO, J., *Esistenza cristiana* (Roma 1987), 135-145. Recuérdese la reflexión de P. Ricoeur sobre la «créance» como «fiance»: *Soi-même comme un autre* (París 1990), 34-35.

[4] Cf. ARDUSSO, F., «Fe (el acto de)», DTI, II (Salamanca 1982), p.526-529. Esta experiencia ha sido recogida por el *CEC* en los n.171 y 185.

[5] TILLICH, P., *Dinámica de la fe*, 37-47.

2. Implicación fe-compromiso en el Nuevo Testamento

El recurso a los textos fundamentales de las religiones, y en concreto los que fundan la tradición cristiana, contribuye a recordarnos las implicaciones entre la fe y el compromiso práctico del creyente.

Por lo que se refiere a la tradición sinóptica, al hablar de la fe, sólo se encuentran algunas afirmaciones de un alcance más bien limitado. El resumen de la predicación profética de Jesús, recogido en Mc 1,15, nos sugiere que el imperativo *metanoeîte,* arrepentíos, haced penitencia, ha sido pronto ampliado con la exhortación a «creer en el Evangelio» y acoger la salvación, como ya se ha recordado anteriormente. Pero, aun prescindiendo de este texto capital, «no hay que olvidar —escribe O. Michel— que todo llamamiento y toda afirmación de Jesús implican la fe, la confianza, el conocimiento, la decisión, la obediencia, la sumisión; sin la pluriformidad de la fe (en hebreo: *'emunah)* y de la confianza (en hebreo *bittàhòn),* la predicación de Jesús no es comprensible. La fe de Jesús es aplicada inmediatamente a la realidad; se realiza de un modo vital y no como una simple abstracción» [6].

Por lo que se refiere a la tradición paulina, ya no es necesario insistir en la importancia atribuida a la novedad de la vida del cristiano, determinada por la fe en Jesucristo y caracterizada por la tensión entre el indicativo de la oferta salvadora y el imperativo del comportamiento requerido por ella [7]. Conceptos como los de «justificación» y liberación, «vida en Cristo», vida resucitada, tan característicos de la teología paulina, son incomprensibles si se disocia de la fe el comportamiento diario de los creyentes, llamados a servir a Dios mediante el Espíritu (Flp 3,3) [8].

En la teología joánica la fe es presentada como la aceptación de la persona de Jesús y de los títulos mesiánicos que Jesús reivindica para sí. Esa aceptación ha de atribuirse sobre todo a la acción de la gracia divina. Sin embargo, el mismo ejercicio de la fe es presentado explícitamente como una obra moral y una acción querida y proyec-

[6] Cf. BEHM, J.-WURTHWEIN, E., «Metanoeo», en *TWNT,* 4, 972-1004; MICHEL, O., «Fe», en *DTNT,* II (Salamanca 1980), 180; O'CONNOR, E., *Faith in the synoptic gospels* (Londres 1961).

[7] BULTMANN, R.-WEISER, A., «pisteuo» en *TWNT,* 6, 174-177; véanse las matizaciones de E. Käsemann a este esquema bultmanniano: «La justicia de Dios en Pablo», en *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978), 263-277; ECKERT, J., «Indikativ und imperativ bei Paulus», en KERTELGE, K. (ed.), *Ethik im Neuen Testament,* en *QD* 102 (1984), 168-189; SCHRAGE, W., *Etica del Nuevo Testamento,* 200-207.

[8] Cf. KUSS, O., *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen: Auslegung und Verkündigung* (Regensburg 1963), I, 187-202; DACQUINO, P., «La vita morale e l'azione dello spirito secondo S. Pablo», en CANFORA, G., (ed.), *Fondamenti biblici della Teologia Morale* (Brescia 1973), 357-373.

tada por Dios (Jn 6,29; 12,47), mientras que, por otra parte, origina algunos comportamientos muy concretos: «Los creyentes deben permanecer en la palabra de Jesús (8,31), en él (15,3-7), en su amor (15,9); deben guardar sus preceptos (15,10), amarlo (14,15-21), porque de lo contrario van a la perdición y les sucede lo que a las ramas estériles, que se arrancan de la vid (15,6)» [9].

Si la relación entre la fe y el amor es, como se sabe, un tema fundamental y recurrente en las cartas joánicas (1 Jn 3,14; 4,16; 3 Jn 5), es sobre todo en la primera parte del Apocalipsis donde el acto de fe, de acuerdo con la más genuina tradición semítica, implica una postura de fidelidad, ejemplificada en series didácticas en las que las obras representan el signo de su verificabilidad (Ap 2,2-19).

Por referirnos, en fin, a la tradición parenética, sabemos bien que el problema de la traducción de la fe en obras concretas se ha convertido en lugar de discrepancia entre cristianos católicos y reformados cuando se trata de leer la carta de Santiago. Como escribe el mismo O. Michel, el autor de la carta «es consciente de que la fe tiene necesidad de ser probada (1,3; cf. 1 Pe 1,7), pero existe el rechazo de todo comportamiento contrario a la confianza viva y a la confesión de la fe (1,6-8). Para él, la fe y el comportamiento obediente van indisolublemente ligados: la fe, en cuanto confianza y confesión, como tal, no puede salvar. Sólo mediante la obediencia y un comportamiento que se ajuste a los mandamientos de Dios puede llegar la fe a su realización (2,22). Al escribir esto, piensa Santiago en un adversario que no ataca la fe, pero que, sin embargo, se sustrae a la obediencia» [10].

Parece, en consecuencia, que todos los testigos de las tradiciones cristianas primitivas han tratado de insertar los ámbitos de la praxis en el foco de proyección de la fe que orienta a la conversión. Al hacer esto, se sabían fieles tanto a sus raíces judías como a la novedad del acontecimiento de Jesús el Mesías. Tanto la Teología como la Cristología habían de desembocar necesariamente en una praxeología [11], es decir, en una orientación ética y una reflexión sobre la misma.

[9] BARROSE, T., «The Relationship of Love to Faith in St. John», en *TS* 18 (1957) 538-559; DECOURTRAY, J., «La conception johannique de la foi», en *NRT* 81 (1959) 561-576; WIKENHAUSER, A., *El Evangelio según San Juan* (Barcelona 1967), 372; cf. SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium* (Freiburg 1965), I, 508-523; II, 76-79; BROWN, R. E., *The Gospel according to John* (Garden City 1966), I, 512-515.

[10] MICHEL, O., l.c., 184; REICKE, B., *The Epistles of James, Peter and Jude* (Garden City 1964), 32-35; SCHRAGE, W., o.c; 341-358.

[11] Para todo este apartado, véase el rico capítulo dedicado a la fe por SPICQ, C., *Théologie Morale du Nouveau Testament,* I (Paris 1970), 229-277, esp.267-273.

3. Dialéctica del seguimiento

De hecho, la misma concepción bíblica de Dios exige un determinado comportamiento. Su esencia es su presencia. Dios mismo es concebido y adorado como el que actúa en favor de su pueblo, el que apuesta por el huérfano y la viuda. El Dios de Israel no es neutral ante el desarrollo de la historia: es un Dios apasionadamente comprometido. Y así es el Dios revelado finalmente por Jesucristo. Sólo desde la acción se puede «pensar» a Dios. «La idea cristiana de Dios es de suyo una idea práctica» [12].

Y si esta consideración es aplicable a la «comprensión» de Dios y a su necesario reflejo en la actuación del creyente en el Dios del Exodo, algo parecido ha de afirmarse de la confesión cristológica. Tampoco ésta puede agotarse en la pura especulación, sino que se traduce necesariamente en exigencias éticas que definen a la itinerancia cristiana.

> «La praxis del seguimiento pertenece constitutivamente a la cristología, pues de lo contrario el *logos* de esta cristología y del cristianismo en general acabaría por identificarse con el *logos* (puro) de los griegos, para el cual, en última instancia, Cristo sólo puede ser «locura». Principio válido para toda cristología es que Cristo siempre debe ser pensado de modo que nunca sea solamente «pensado». Toda cristología se nutre, por amor de su propia verdad, de la praxis: de la praxis del seguimiento. El seguimiento es esencialmente expresión de un saber práctico» [13].

[12] Así se expresa METZ, J. B., *La fe en la historia y la sociedad* (Madrid 1979), 66, quien añade: «Dios no puede ser pensado sin que este pensamiento afecte y lesione los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarlo. Pensar a Dios lleva consigo una revisión de las aspiraciones y los intereses inmediatos centrados en nosotros mismos. *Metánoia,* conversión y éxodo no son puras categorías morales o pedagógicas, sino también categorías noéticas. Por eso los relatos de conversión y éxodo no son mero ropaje dramático de una teología "pura" preconcebida, sino que pertenecen al fenómeno básico mismo de esta teología». Véase también FUCHS, J., *Essere del Signore* (Roma 1981), 93-107: «Il tema della morale cristiana: Signoria (Regno) di Dio e conversione del peccatore».

[13] METZ, J. B., l.c.; a las referencias ofrecidas en el capítulo anterior, pueden añadirse: SCHULZ, A., *Nachfolge und Nachahmung* (Munich 1962); BETZ, H. D., *Folge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament,* BHTh 37, 1967; MULLER, G., «Nachfolge Christi als Zentralbegriff christlicher Ethik», en *ZEvE* 12 (1968) 321-333; TINSLEY, E. J., «Some Principles for reconstructing a Doctrine of the Imitation of Christ», en *SJT* 25 (1972); BLENDINGER, CH.-MÜLLER, D.-BAUDER, W.-HAHN, H. CH., «Seguimiento», en *DTNT* IV (Salamanca 1984), 172-186, KLINGL, A., «Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale», en DEMMER, K.-SCHULLER, B., *Fede cristiana e agire morale* (Assisi 1980), 86-106; HENGEL, M., *Seguimiento y carisma* (Santander 1981); CASTILLO, J. M., *El seguimiento de Jesús* (Salamanca 1986); BALTHASAR, H. U. VON, *Teodramática.* 3. *Las personas del drama: el hombre en Cristo* (Madrid 1993),

Esta «dialéctica del seguimiento» determina la originalidad de la ética cristiana: «El punto en el que el seguimiento puede convertirse en imitación, el "tener los mismos sentimientos que Jesucristo" (Flp 2,5), representa el núcleo y el resumen de toda *ética* cristiana desarrollada» [14].

Pero esta dialéctica del seguimiento podría y debería aplicarse adecuadamente a las demás parcelas de la reflexión teológica, sean éstas las de la antropología o la eclesiología, la sacramentología o la escatología. Ni el hombre ni la Iglesia, ni los signos sacramentales ni la promesa y el cumplimiento pueden ser solamente «pensados». Lo que creemos es normativo para lo que hacemos, o al menos para el cómo y el para qué lo hacemos. Ante esta perspectiva no puede menos de causar admiración el esfuerzo de Tomás de Aquino por justificar la dimensión teológica del comportamiento moral del hombre. La segunda parte de la *Suma* recibe con justicia el epígrafe de «teológica» [15], como ya se explicó.

La decisión de la fe ha de ser comprendida como una aceptación del acto y el objeto de la revelación que de forma gratuita se nos hace accesible en Jesucristo. Pero, en ese caso, la fe ha de empeñar al hombre en todas las dimensiones que configuran su existencia: tanto en la orientación dialogal y personal con el Dios al que el hombre se sabe religado, como en la comunión interpersonal con los demás hombres y en la vinculación admirada y creadora con el mundo [16]. La «obediencia de la fe» de que habla el apóstol Pablo no solamente implica contenidos noéticos, sino también actitudes éticas:

> «Por la fe, el hombre somete completamente su inteligencia y su voluntad a Dios. Con todo su ser, el hombre da su asentimiento a Dios que revela (cf. DV 5). La Sagrada Escritura llama "obediencia

120-126: «Transposiciones del seguimiento». Recuérdese la importancia que el tema del seguimiento de Cristo encuentra en la encíclica *Veritatis splendor* 16, 19-21.

[14] Balthasar, H. U. von, «Seguimiento y ministerio», en *Ensayos teológicos,* II. *Sponsa Verbi* (Madrid 1964), 126.

[15] Cf. Abba, A., *Lex et Virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino* (Roma 1983), especialmente el capítulo V, en el que se aborda directamente el estudio de la segunda parte de la *Summa Theologica* con particular referencia a la legitimación del estudio de la acción moral como objeto de la «teología» y con un subrayado sobre la importancia de presentar la acción moral como «motus rationalis creaturae in Deum».

[16] Cf. Alfaro, J., *Esistenza cristiana,* 55-56; Este trípode referencial que vincula al ser humano con lo otro, con los otros y con el Absolutamente Otro, se encuentra evocado con frecuencia en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (222-227, 358-361, 374.376), como lo habíamos encontrado en el *Documento de Puebla* (322) y aun en el mismo Concilio Vaticano II (GS 13).

de la fe" a esta respuesta del hombre a Dios que revela (cf. Rom 1,5; 16,26)» [17].

Parece urgente, en consecuencia, referir el comportamiento ético de los cristianos a la nueva vida que la fe significa y orienta. Pero, por lo que a esta disciplina corresponde, parece igualmente necesario restablecer una alianza entre la Teología dogmática y la Teología moral. Tal fue el estilo normal de la reflexión teológica y de la predicación, desde los escritos bíblicos y patrísticos hasta el momento de la publicación de las *Institutiones Theologiae Moralis* de Juan de Azor [18].

II. LA MORAL EN LAS RELIGIONES

Ahora bien, ¿cómo habría de articularse en la práctica esa relación entre la fe y las obras, entre la «religión» y la «moralidad»? De hecho, todas las religiones han tratado de exigir de sus fieles un recto comportamiento moral, que sea a la vez responsable y coherente con la fe admitida y profesada.

> «Por su propia naturaleza, la fe engendra un dinamismo que es preciso calificar de ético. Confiar en alguien, ponerse totalmente en sus manos, es un acto ético que da lugar a otros, ordenados a confirmar y acrecentar la relación original y a responder fielmente a la misma» [19].

Ese comportamiento moral se refiere en primer lugar, y en una línea que podríamos llamar *vertical,* a las mismas prácticas «religiosas», entendidas como obras de culto. Pero se refiere también a la dimensión *horizontal* de la responsabilidad moral con respecto a otros ámbitos «profanos» de la vida.

En algunas ocasiones tal relación ha sido tan duradera y estrecha, tan admitida socialmente y hasta tal punto sustentadora de la convivencia social que parece que la moral no podría encontrar fundamentación fuera de la religión revelada. Las consecuencias pueden llevar a un integrismo ético-religioso o bien a una desmoralización

[17] *Catecismo de la Iglesia Católica,* 143.

[18] Cf. VEREECKE, L., «Le Concile de Trent et l'enseignement de la Théologie Morale», en *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori* (Roma 1986), 459-508.

[19] COLLANGE, J. F., en *Iniciación a la práctica de la Teología,* IV (Madrid 1985), 18. Para todo este tema véase MARTÍN VELASCO, J. D., «Religión y Moral», en *DETM* (Madrid 1978), 1459-68; ID., «Religión y Moral», en VIDAL, M. (ed.), *CFET* (Madrid 1992), 185-203; CONSOLI, S., «Religión y Moral», en *NDTM* (Madrid 1992), 1600-1612.

generalizada de una determinada sociedad que ha abandonado sus convicciones religiosas tradicionales.

1. Fundamentación de la moralidad

Ahora bien, aun constatando que todas las religiones tratan de vincular la obligación moral a la confesión de la fe, los principios que establecen tal vinculación son con frecuencia diversos. Las mismas normas éticas encuentran una muy diferente fundamentación en el seno de las diversas religiones. Baste aquí evocar tan sólo algunos ejemplos:

a) A veces vemos que la responsabilidad ante el bien o el mal se basa en la constatación de la inserción del hombre en un orden cósmico, que es preciso mantener. Ese es el esquema general de las morales helenistas, centradas en la sacralidad cíclica y recurrente de la naturaleza. El mal moral consistiría precisamente en la ruptura de ese orden, como bien demuestran los mitos de Prometeo y Sísifo, Tántalo y las Danaides. Todos estos paradigmas del pecado son condenados a integrarse en el ciclo cósmico recurrente que habían violado con su comportamiento inmoral.

b) Otras veces, la responsabilidad moral se propugna desde la necesidad de la obediencia a un mandamiento divino revelado en la historia por medio de un profeta. El es el encargado de revelar la voluntad absoluta de Dios, de quien depende el mundo físico y el mundo ético. Ambos mundos se sustentan gracias a su soberanía. El pecado es fundamentalmente la desobediencia al designio divino. Ese es el esquema seguido en general por la religión de Israel y por el Islam.

c) En otras ocasiones, la responsabilidad moral viene exigida por la necesidad de un esfuerzo ascético que se considera necesario para que el fiel pueda purificarse de su apego a los bienes y verdades aparentes y prepararse a la iluminación total. El mal moral es, en el fondo, una ceguera. Este es el esquema habitual en las grandes religiones orientales.

d) Y otras veces, como es el caso de la fe cristiana, la responsabilidad moral se funda en la necesidad de realizar en la vida del creyente el ideal humano que el Dios del amor y la verdad ha querido revelar a los fieles en Jesús el Mesías. Lo cual no quiere decir que en la fe cristiana estén totalmente ausentes, en todo o en parte, algunos de los mencionados esquemas de fundamentación. También en la moral cristiana es frecuente su autocomprensión en clave de obediencia-transgresión, que da origen a malentendidos y acusaciones de *heteronomía.*

La misma mención de la «Ley evangélica» o «Ley de Cristo» corre el riesgo de ser interpretada en el sentido de una norma impuesta por obediencia. A este propósito, recuérdese un paso significativo de la encíclica *Veritatis splendor:*

> «*Seguir a Cristo* no es una imitación exterior, porque afecta al hombre en su interioridad más profunda. Ser discípulo de Jesús significa *hacerse conforme a El,* que se hizo servidor de todos hasta el don de sí mismo en la cruz (cf. Flp 2,5-8). Mediante la fe, Cristo habita en el corazón del creyente (cf. Ef 3,17), el discípulo se asemeja a su Señor y se configura con El; lo cual es *fruto de la gracia,* de la presencia operante del Espíritu en nosotros» [20].

2. Lo sagrado y lo bueno

Como acabamos de ver, las religiones tratan de determinar algunas exigencias morales y aun la fundamentación última de las mismas. Sin embargo, no por ello se identifica el objeto de la religión con el de la moral. La experiencia religiosa comporta algunos aspectos noéticos, rituales, éticos y sociales, pero no se identifica adecuadamente con ellos. Es más, en la vida de un creyente hay también verdades, celebraciones, comportamientos éticos y elementos integradores de la comunidad que no siempre ni necesariamente vienen determinados por la experiencia religiosa, como luego se verá.

Esa cierta inadecuación hace que surja con frecuencia la pregunta por el objeto específico de la religión y de la moral. En principio se podría decir que la experiencia religiosa mira más a la contemplación agradecida, mientras que la experiencia ética mira primordialmente a la exigencia del comportamiento.

> «En la experiencia religiosa el Misterio se le manifiesta al hombre como el Santo y como el santificador, como el que cuida del hombre y ama al hombre, como el que ofrece amistad y recibe amistad, como el que instaura convivencia y acepta convivir. No como Ley o como frontera, sino como santidad y como Amor aparece el Misterio en la tradición judeocristiana» [21].

a) *En teoría,* por tanto, lo sagrado y lo bueno pueden ser concebidos como objetos diversos y hasta separables entre sí. Lo sagrado se nos ofrece como dádiva, mientras que lo bueno se nos impone como obligación.

[20] Juan Pablo II, *Veritatis splendor* (6.8.1993), 21.

[21] Gonzalez de Cardedal, O., *Etica y Religión* (Madrid 1977), 312.

Pero habría que preguntarse si el esquema fue así ya «desde el principio» o más bien tal separación se debe a una deformación operada en el curso de la historia. En realidad, la santidad de Dios es oferta de santidad y de bondad para el hombre. Es a la vez oferta y llamada, dádiva y vocación.

b) *En la práctica,* como es aún más evidente, lo sagrado y lo bueno se dan también separados, tanto en la percepción de la conciencia personal como en la actuación social de ambos valores. Hay personas que viven una cierta escrupulosidad religiosa que no se traduce en la coherencia ética correspondiente. Y, por el contrario, a veces se reivindica la posibilidad y hasta la facticidad de una exigencia ética no respaldada por una experiencia religiosa.

c) En el fondo, nos encontramos aquí con la antigua y eterna dialéctica entre la *naturaleza* y la *gracia,* entre la creación y la salvación. Los actos éticos no están tan lejos de los actos religiosos, como la experiencia religiosa no puede dejar de informar la experiencia ética. La teología contemporánea ha redescubierto un dato tan elemental para la experiencia recogida en la Biblia como la dignidad de la revelación en y a través de la historia.

El Dios creador es el mismo Dios salvador. Todo en el mundo, y en el ser humano, está ordenado a un solo fin y a un solo bien, que no puede ser sino Dios mismo, como decía Santo Tomás [22].

Poniéndonos previamente en guardia contra una mentalidad positivista, el mismo Santo Tomás advierte que, en los actos humanos, el bien y el mal no están determinados por una prescripción legal, sino por el orden natural, como una y otra vez recuerda la encíclica *Veritatis splendor* [23].

3. Relación entre la religión y la ética

A lo largo de la historia, la relación entre estas dos dimensiones de la existencia humana no ha sido tan equilibrada como podría esperarse. Parece que, en algunas ocasiones, la Religión invade el campo de la Etica, sustituyéndose a su propio estatuto práctico y epistemológico. En otras ocasiones es la Etica la que parece sustituir a la confesión religiosa. Mencionemos aquí solamente algunos momentos especialmente significativos, sobre todo por la importancia que habrán de tener para la comprensión del papel de la ley en el juicio ético.

[22] TOMAS DE AQUINO, *Contra gentes,* 3, 17.

[23] TOMÁS DE AQUINO, ibid., 3, 129: «Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem». Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor,* 43-44.

a) *La primacía de la Religión sobre la Etica*

Se apoya, a fin de cuentas, en la afirmación de un voluntarismo trascendente que se remite a la majestad de Dios, de forma que desaparece la afirmación de la naturaleza. He aquí dos ejemplos que, en realidad, a fuerza de subrayar la presencia del Dios salvador, parecen olvidar al Dios creador.

— El nominalismo de G. de Ockam y sus discípulos considera la obligación ética como motivada por la voluntad absoluta e incondicional de Dios. Las acciones u omisiones humanas no son buenas o malas en razón de su misma estructura antropológica o de su coherencia con la condición humana. Bueno es simplemente lo que Dios ordena y porque El así lo prescribe [24].

Como se sabe, para Tomás de Aquino, en cambio, la razón humana es el fundamento próximo de la moralidad, en cuanto facultad que descubre en la estructura de la misma naturaleza la normatividad ética. De esta forma se subraya la importancia de la creación y se dan los primeros pasos para la afirmación de la ley natural [25].

— Como ya se puede imaginar, cabe incluir en este apartado la doctrina de los reformadores. Calvino, en concreto, aunque no deja de referirse a la ley natural, concede una gran importancia a la voluntad positiva de Dios como principio determinante de la obligación moral. No es difícil escuchar el eco del pensamiento agustiniano en sus reflexiones:

> «Es el Señor en quien encontramos la fuerza: que El nos conceda lo que nos manda y que nos mande lo que le plazca» [26].

[24] Recuérdense algunos axiomas del *Venerabilis Inceptor:* «Malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cujus oppositum faciendum aliquis obligatur» (II *Sent.*, q.4 et 5, H); «Bonitas moralis et malitia connotant quod agens obligatur ad illum actum vel ad ejus oppositum» (II *Sent.*, q.19, P); «Omnis voluntas potest se conformare praecepto divino: sed Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum..., odire Deum potest esse actus rectus in via ergo in patria» (IV *Sent.*, q.14, D): L. VEREECKE, *De Guillaume D'Ockham à Saint Alphonse de Liguori* (Roma 1986), 149-167: «L'obligation morale selon Guillaume D'Ockham».

[25] «Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus» *(S. contra gentes,* 3, 122): texto recordado por la Instrucción de la CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA *La verdad os hará libres,* 38. Cf. DRANE, J. F., *Religion and Ethics* (New York 1976), 43: «Religion enters the ethical scene (via the doctrine of creation) as the ultimate foundation and as added sanction for doing good and avoiding evil. With Thomas the first steps are taken which will lead later Natural Law moralists to hold that the functioning of man's reason alone serves as a sufficient foundation of morality "even if God not exist"».

[26] J. CALVINO, *Institutiones,* II, 8,57.

b) *Primacía de la Etica sobre la Religión*

En otras ocasiones ha sido y es la Etica la que parece invadir el campo de la Religión. He aquí tan sólo unos ejemplos de esta posibilidad histórica:

— En el mundo greco-romano, la religión es considerada como una parte importante de la práctica de la virtud de la justicia. Así Jenofonte nos ofrece una conversación entre Sócrates y Eutidemo, en la que aquél describe al hombre religioso como uno que adora a los dioses de acuerdo con las leyes establecidas [27]. En los diálogos de Platón se sugiere la idea de que la religión es una obligación ética entre otras [28].

— Si el deísta Toland, o Hubert de Cherburgo o John Locke piensan que las virtudes morales son la esencia de la religión (y así sigue pensando con frecuencia nuestro pueblo), I. Kant nos enseña que el acceso a la religión y su último fundamento se sitúan precisamente en la ética. Desde ahí se deduce que Dios es el bien supremo y el jefe del reino de los fines [29].

— Partiendo de diversos puntos, muchos exponentes de la modernidad han propugnado una recuperación de la ética como responsabilidad racional del ser humano hasta prescindir y aun atacar la eventual fundamentación de las normas morales en la voluntad divina, como enemiga de la autonomía humana. «El marqués de Sade, Nietzsche y Sartre abogan no por una relación entre la religión y la ética, sino por una primacía tal de la ética que requiere la destrucción de Dios y de la religión» [30].

III. DIFICULTADES GLOBALES

La experiencia religiosa incluye, pues, la responsabilidad de un compromiso moral. Pero no se reduce a él, como pretendió la comprensión «ilustrada» de la religión. Las consideraciones precedentes no deberían sugerir una necesaria y excluyente reducción de la experiencia religiosa a las diversas instancias del compromiso ético. En ese peligro se ha incidido de nuevo en los últimos tiempos, tal vez para eludir la acusación de «alienación» lanzada contra la fe y los creyentes desde las filosofías y movimientos de la praxis. Con ello

[27] JENOFONTE, *Memorabilia,* IV,6.

[28] PLATON, *Euthyfron.* Recuérdese cómo, según el mismo Platón, Sócrates convence a Adimanto de que el respeto a los dioses es objeto de la moralidad pública y ha de ser impuesto por la segunda ley de la república.

[29] I. KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (Madrid 1967), 53 y 91.

[30] J. F. DRANE, ibid., 59-60.

puede caerse en un proceso de «fariseización» de la experiencia religiosa, en un resurgir de viejas tentaciones pelagianas, favorecidas por un ambiente decididamente prometeico [31].

La reducción ética de la experiencia religiosa llevaría al olvido de otros aspectos irrenunciables de la misma, como la fidelidad a los contenidos noéticos en las catequesis sobre los símbolos de la fe, la riqueza de los aspectos simbólicos y celebrativos de la catequesis mistagógica, la conciencia de la vivencia comunitaria y de la pertenencia a un pueblo redimido [32]. Una excesiva y exclusiva etización de la experiencia religiosa supone, a fin de cuentas, un cierto olvido de las dimensiones de gratuidad y de gratitud inherentes al contenido y al talante del mismo mensaje evangélico [33].

1. Secularización de la ética

El término «secularización» no ha recibido siempre el mismo sentido. Podría decirse que hoy designa un fenómeno histórico-social-cultural que se caracteriza por una nueva relación del hombre con su mundo y por una crítica creciente ante toda ideología con pretensiones de absolutez [34].

a) *Relación del hombre con el mundo*

A partir de la modernidad, el hombre se autocomprende como constructor y fabricante autónomo de la realidad. Cambia la imagen que el hombre se forja de sí mismo y del mundo. Ese cambio puede ser caracterizado como una historización de la existencia humana; como una comprensión racional, dinámica, histórica, pluralista y diferenciada del mundo y de la vida; como la progresiva toma de conciencia por parte de la humanidad de su autonomía y responsabilidad en la construcción de la historia.

[31] Cf. LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 1993), 155-163.

[32] Cf. GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Etica y Religión*, 283-329.

[33] Cf. BENZO, M., *Hombre profano-Hombre sagrado. Tratado de Antropología Teológica* (Madrid 1978), 147-151.

[34] Para los aspectos teológicos, ver GOGARTEN, F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Munich 1966); BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión* (Barcelona 1968). Para los aspectos sociológicos, ver GAUCHEZ, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (París 1985). KELLER, A., «Secularización», en *SM* 6, 280-293. Para una visión reciente ver MARTIN VELASCO, J., «Secularización», en *DTVC*, 1603-1615.

La secularización ha suscitado en la autocomprensión del hombre y en la modelación de la cultura contemporánea una serie de nuevas actitudes:

— Una especial sensibilidad por los valores de orden temporal (justicia, solidaridad, libertad, igualdad, dignidad de la persona humana) sobre el plano global de la construcción de un mundo nuevo, de una humanidad futura.

— Un análisis más incisivo y más crítico de la situación del mundo, especialmente de las estructuras que condicionan el desarrollo del ser humano y de su mundo.

— La aceptación de la eficacia en la construcción del mundo como criterio y norma de una sociedad particularmente tendida hacia el futuro.

La secularización consistiría, pues, primariamente en una afirmación positiva del puesto del hombre como señor autónomo de los procesos intrahistóricos, así como en una concepción antropocéntrica del mundo y de la vida humana.

b) *Crítica de los absolutos*

Como consecuencia, la secularización lleva también consigo el rechazo de una concepción sacral del mundo que se oponga a esta nueva comprensión del mundo y del hombre. Considerando el proceso en su propósito más noble, la secularización llevaría consigo la desacralización de lo falsamente considerado como sagrado, aunque no necesariamente la desaparición de lo sagrado auténtico y de la verdadera religión. De todas formas, el carácter mismo de la secularización ha traído consigo la alergia hacia toda ideología que se presente con pretensiones de absoluto.

De ahí que el movimiento de la secularización haya penetrado también en la esfera de la ética. La hipótesis de Dios no se requiere para la explicación de las realidades terrenas o humanas. El mundo ha alcanzado la mayoría de edad y reclama una independencia respecto a toda vinculación religiosa y metafísica. En el campo de la ética, eso viene a realizarse en una doble perspectiva:

— Porque se ha subrayado la importancia de lo mundano frente a la primacía que en otras épocas hubiera tenido la dimensión estrictamente sobrenatural.

— Porque se ha recalcado la urgencia de un planteamiento secular de la propia conducta, que supone por parte del hombre la toma de conciencia de su mayoría de edad.

Tal proceso de secularización ha aportado a los diversos saberes humanos un tono de libertad y autonomía, al tiempo que ha propicia-

do en cada uno de ellos un foro para la discusión y la búsqueda, el consenso o el disenso, y ha favorecido la aparición de una sociedad plural [35]. Mientras que con frecuencia se lamenta la consiguiente relativización del objeto de los conocimientos y las actividades, se puede apreciar, por otra parte, la seriedad de los esfuerzos emprendidos para intentar una nueva cimentación de esos saberes, huérfanos ya del tutelaje religioso y afiliados a un nuevo estatuto epistemológico, más dependiente de los datos sociológicos, más diversificado y polivalente. Muchas de las críticas al fenómeno de la secularización se deben a la conciencia de una falsa autonomía que ha desencadenado el «secularismo» como sistema global de autocomprensión y de creencias.

2. La ética cristiana ante la secularización

Las repercusiones que la llegada de la secularización ha desencadenado sobre la ética abarcan muchos y variados puntos. Una ética de tipo secular encuentra, al menos, alguna dificultad y no deja de mostrar su perplejidad ante la afirmación de Dios, como fundamento y término de los valores morales; ante la asunción de la naturaleza como referencia inmutable, previa a una ética que privilegia la cultura histórica y cambiante; ante la autoridad y la tradición: la ética secular se construye como una ética de la libertad y del cambio. Sus puntos de referencia son la persona concreta y la humanización de su mundo.

La ética secular pareció caracterizarse por la desprivatización y desespiritualización de la moral tradicional. El camino abierto sería el de la ética social y temporal. A los tradicionales principios universales, la ética de tipo secular prefiere contraponer una praxis transformadora de la realidad. Y a la interpretación monolítica de esa realidad prefiere un planteamiento más pluralista y mudable [36].

La relativamente reciente autonomía de la ética cuestiona el patronazgo de la religión, no sólo sobre el comportamiento público de las personas, sino incluso sobre sus actitudes responsables privadas, aunque esta emancipación no signifique, por desgracia,

[35] VELASCO, F., «Presupuestos éticos de una sociedad plural», en GALINDO, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Etica religiosa en diálogo con la ética civil* (Salamanca 1993), 163-181.

[36] FLECHA, J. R.-MÚJICA, J. M., «Reflexiones sobre las éticas seculares y la moral cristiana», en *Ateismo e Dialogo* 17 (1982) 159-67.

pareja independencia respecto a otras hipotecas ideológicas y políticas [37].

Los obispos españoles reconocen que «la secularización ha afectado profundamente también a la conciencia cristiana». Lamentan, en efecto, que, «a pesar de sus propuestas contra la expulsión de Dios de la vida pública, gran parte de los cristianos reduce lo religioso al ámbito estricto del culto y de la vida privada; con ello desconocen, al menos implícitamente, la vinculación de vastos campos de la vida humana al Creador y a Cristo» [38]. Sin embargo, procuran dejar claro los obispos españoles que la necesaria traducción de la experiencia religiosa al ámbito —tanto privado como público— de las actividades humanas no significa una subordinación del mundo «profano» a la Iglesia ni un despojo de su autonomía, tan claramente reconocida por el decreto conciliar sobre la actividad de los seglares [39].

El Concilio Vaticano II ha señalado como uno de los caminos del ateísmo una afirmación del hombre que deja sin contenido la fe en Dios (GS 19). Las dificultades que dan pie a esta constatación, ciertamente dramática, hunden sin duda sus raíces en conocidos planteamientos teológicos que, al menos en Occidente, secularmente han exacerbado la dialéctica entre la naturaleza y la gracia, la obra del hombre y la obra de Dios, la profanidad y la religiosidad. De este modo, la fe parecía aceptar resignadamente que su tarea no era de este mundo y su vivencia para nada implicaba la reflexión e intervención sobre las situaciones históricas coyunturales. Aun antes de ser excluida, la fe, o mejor una cierta vivencia de la fe, se habría autoexcluido del ágora pública [40].

Sea como fuere, nuestro universo cultural ha descubierto la secularización y, por lo que aquí interesa, la ha digerido como un cierto desentendimiento, entre la fe y la moral. Como si el ser humano pudiera al fin encontrar su dignidad, al recobrar su autonomía y libertad frente a los dictados éticos de Dios, transmitidos por la fe y por las mediaciones religiosas históricas [41].

[37] CORTINA, A., *Etica mínima* (Madrid 1986), 135-151: «Moral civil en una sociedad democrática».

[38] COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los católicos en la vida pública* (22.4.1986), 47.

[39] Ver, p. ej., *Apostolicam actuositatem,* 7. Para todo este tema, véase FUCHS, J., *Christian Ethics in a Secular Arena* (Washington-Dublin 1984), esp. 3-14.

[40] GRELOT, P., «La morale évangelique dans un monde sécularisé», en *L'éthique chrétienne face au défi de la morale séculière* (Louvain-la-Neuve 1983), 13-60.

[41] DAUBERCIES, P., «Dialogue avec la morale séculière», en *L'éthique chrétienne face au défi de la morale séculière,* 79-99.

IV. DIFICULTADES ESPECIFICAS

A estas dificultades habría que añadir los fermentos de la postmodernidad, como esquema de pensamiento, y más aún como justificación del comportamiento. Cuando la teología y la acción pastoral parecían haberse acomodado a la racionalidad ilustrada, el diálogo se quiebra y la cultura ultimísima da un salto hacia adelante que, en «el crepúsculo del deber», parece un retorno a la pre-modernidad y a la pre-racionalidad. Parece necesario buscar unas nuevas claves de interpretación del mundo, del hombre y de la historia o, más simplemente, renunciar a toda clave que no sea la inmediatez de lo espontáneo, lo lúdico, lo desiderativo, lo útil. Continúa el individualismo. Se suspende la pretensión de la racionalidad [42].

Veamos ahora algunas de las dificultades específicas que encuentra en nuestros días la traducción de la fe en un compromiso moral, así como el estudio reflejo de tal relación.

La Teología Moral Fundamental habrá de ser estudiada hoy no sólo al modo de los antiguos tratados «De Principiis», sino también y sobre todo como un estudio epistemológico de las mediaciones prácticas de la fe. Hay una pregunta que se hace inevitable en el momento de repensar la fe en su relación con el comportamiento responsable y con la reflexión moral sobre él: ¿Existe una moral específicamente cristiana, tanto en las actitudes como en su estudio sistemático? [43]. Antes de intentar ofrecer una respuesta convendrá evocar el sentido y la oportunidad de la misma pregunta.

1. Etica cristiana y pluralismo ético

La ocasión para tal interrogante viene ofrecida, en primer lugar, por la observación de la pluralidad de sistemas éticos con los cuales han de entrar en diálogo los cristianos, si es que han de vivir en medio del mundo. Se podría decir de nuevo que éstos han perdido de pronto su pretendida exclusividad en el campo de la ética [44].

[42] CONILL, J., «Etica y posmodernidad», en *La pregunta por la Etica,* 85-100.

[43] Es clásica la obra de FUCHS, J., *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo de secolarizzazione* (Roma-Brescia 1970). Ver también CURRAN, CH. E., «Dialogue with humanism: Is there a Distinctively Christian Ethics?», en *Catholic Moral Theology in Dialogue* (Notre Dame 1972), 1-23.

[44] DE LOCHT, P., «Comportamiento ético e identidad cristiana», en *Concilium* 216 (1988), 281: «Los cristianos creyeron durante mucho tiempo, y en parte siguen creyendo, que poseían el monopolio de los valores morales o, en cualquier caso, una evidente superioridad en la percepción y en la práctica de estos valores. Hoy ya hemos salido de un mundo de cristiandad y descubrimos, a la vez que un auténtico rigor moral entre muchos no cristianos y agnósticos, numerosas lagunas en la forma de vida de los

En esta nueva situación, se presenta la necesidad de pensar y articular una especie de «Teología Moral para gentiles». Se trataría de establecer las bases para una nueva «apologética», entendida en el sentido de un nuevo diálogo con las éticas seculares. Esta urgencia es sentida en los llamados países de misión, donde la fe cristiana ha de dar razón de sus comportamientos morales en comparación con otras creencias. Pero es también sentida en los países donde las exigencias éticas han estado tradicionalmente vinculadas a la fe cristiana y donde en la actualidad se da un proceso de «desconfesionalización» de la vida pública y aun de la vida privada, que invita a reflexionar sobre la fundamentación de las normas y compromisos morales [45].

Hoy resulta difícilmente aceptable la postura de los cristianos que, ante los innegables valores morales de «los otros», o bien se esfuerzan en demostrar su intrínseca imperfección, alegando que están privados de la caridad teológica, o bien tratan de apropiarse a esos no cristianos moralmente ejemplares, adscribiéndolos al número de los «cristianos anónimos». Por ambos caminos se trata, a fin de cuentas, de preservar la pretendida superioridad del ámbito ético cristiano en cuanto informado por la fe.

2. Entre el positivismo y el naturalismo

La pregunta siguiente se refiere necesariamente al origen y fundamentación de esos valores pretendidamente únicos o, al menos, superiores. Un nominalismo exacerbado conduciría a afirmar que un determinado comportamiento humano es bueno o malo moralmente en razón de la prescripción o prohibición positivas que lo orientan, sean éstas de origen divino o eclesiástico [46]. Por ese camino se diseña ciertamente una moral de la autoridad y la obediencia, pero se corre el riesgo de presentar las exigencias morales o bien como arbitrarias o como contrarias a la misma dignidad y teleología de lo humano. Se preserva la identidad moral, pero a costa de quemar los

cristianos, así como en la capacidad de nuestra Iglesia para apreciar y apoyar el progreso moral de la humanidad. ¿No se situará ahí lo que parecía específico del cristianismo y que, a nuestro modo de ver, constituía nuestra identidad?»

[45] Cf. CORTINA, A., en la introducción a OTTE, G., *Derecho y moral:* Fe cristiana y sociedad moderna, 12 (Madrid 1986), 7.

[46] Véase TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid 1987), 252-253, donde, en diálogo con el agnosticismo, considera que la postura «creyente» de negar todo valor a la «naturaleza» en nombre de la trascendencia equivale a la postura del agnóstico que reprocha al creyente su imposibilidad para valorar el mundo por mor de su fe en la divinidad.

puentes de diálogo con las otras éticas y de difundir una cierta sospecha sobre la racionalidad y la humanidad de la ética cristiana.

El otro camino alternativo utiliza la apelación a una «naturaleza» humana, común e invariable, como base para el encuentro ético. Se trata con frecuencia de una naturaleza entrevista a través de filtros reduccionistas. O bien es demasiado hipostasiada y ahistórica, demasiado objetivada como para tener en cuenta la densidad subjetiva y circunstancial del sentido, la intención y la vivencia personal que constituyen las coordenadas inevitables del comportamiento humano. O bien la naturaleza humana es vista de una forma tan «naturalista» que parece referirse más al campo de la etología que al de la ética. O bien hace pasar por datos normativos, en cuanto naturales, los que son datos puramente culturales [47].

Desde esa apelación a la «naturaleza» parecería posible el diálogo con las éticas seculares, al ofrecer una base previa a la Revelación. Pero el resultado no es tan halagüeño, como lo evidencian recientes polémicas sobre el sentido mismo de lo «natural» en lo concerniente a la paternidad responsable o la reproducción humana asistida.

He ahí algunos de los inconvenientes cuando se trata de reducir la proyección de la fe en el ámbito de lo ético, ante todo, a unos comportamientos morales precisos y detallados. De ahí que en los últimos años muchos hayan tratado de plantear de otra forma esa relación. Está suficientemente claro, como se ha dicho más arriba, que la fe y el Evangelio exigen una conversión y unos comportamientos determinados. Es claro, por otra parte, que ciertas maneras de vivir resultan coherentes con el talante y el Espíritu de Jesús el Mesías y con el núcleo de la fe cristiana, mientras que otras son irreconciliables con el Evangelio.

Sólo desde la conocida descripción del seguimiento acuñada por D. Bonhoeffer —«Sólo el que cree es obediente y sólo el obediente cree» [48]— y desde la denuncia rahneriana de esa herejía «criptógama» configurada por las actitudes, intereses y preferencias antievangélicas, podemos recobrar las implicaciones práxicas de la ortodoxia, entendida en el más genuino sentido bíblico [49]. Es heterodoxo

[47] Sobre las objeciones de fisicismo y naturalismo contra la concepción tradicional de la ley natural, véase *Veritatis splendor,* 47. Cf. BÖCKLE, F., «La legge naturale e la legge cristiana», en LORENZETTI, L. (ed.), *La legge naturale* (Bolonia 1970), 197-217. Interesante también en la misma obra la contribución de SARTORI, L., «La legge naturale e il magistero cristiano», 219-244.

[48] BONHOEFFER, D., *Nachfolge* (Munich 1982); ver STRUNK, R., *Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation* (Munich 1981).

[49] Cf. PETERS, T. R., «Ortodoxia en la dialéctica de doxa y praxis», en *Concilium,* 212 (1987), 93-103.

quien no cree, pero también quien no obedece, es decir, quien se resiste a vivir el espíritu del Evangelio y sus valores.

Pero aun admitido esto, quedaría todavía por precisar el amplio campo de las mediaciones y los conflictos de deberes en los que es preciso practicar la virtud de la prudencia para decidir las prioridades en la obediencia al espíritu y los valores evangélicos.

3. Especificidad de la ética cristiana

Pero ahí retorna la pregunta. ¿Es que estamos autorizados a reivindicar unos valores propios y exclusivos del Evangelio, que no puedan ser descubiertos ni actuados fuera de su radio de acción? ¿Existen opciones morales esenciales a la fe cristiana o, al menos a un reconocimiento de la voluntad de un Dios personal, aunque revelada por diversos caminos? [50].

> «Estas opciones morales, esenciales al cristianismo —dice P. de Locht—, lo son también para otros que no comparten nuestra visión del mundo. Por haber vivido mucho tiempo en un universo cristiano, quizá hemos llegado a creer que esos valores eran peculiares de nuestra fe. Es cierto que ha sido a través de mi educación cristiana como he llegado a descubrir el respeto al prójimo, el sentido de la justicia o el amor a los demás, pero hoy me veo obligado a reconocer que también los no cristianos tienen aspiraciones semejantes. De ahí se sigue que algo esencial para nosotros no es específicamente nuestro por necesidad. Ni tenemos derecho a monopolizar, como cristianos, unas opciones de vida que pertenecen al patrimonio común de la humanidad» [51].

Esta cuestión, muchas veces abordada por los teólogos moralistas [52], ha sido con frecuencia desvinculada de otros campos de

[50] Véase lo que dice Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis,* 38: «En el plano de la consideración presente, la decisión de emprender ese camino o seguir avanzando implica todo un valor moral, que los hombres y mujeres creyentes reconocen como requerido por la voluntad de Dios, único fundamento verdadero de una ética absolutamente vinculante»: AAS 80 (1988) p.564. López, T.-Aranda, G., «Lo específico de la moral cristiana. I. Valoración de la literatura en torno al tema», en *ScTh* 7 (1975) 687-767; «II. El tema en la Comisión Teológica Internacional», en *ScTh* 8 (1976) 663-682.

[51] De Locht, P., «Comportamiento ético e identidad cristiana», 284.

[52] Véase, p.ej., Fuchs, J., «Esiste una morale cristiana?», en *Sussidi 1980,* 203-224: publicado originalmente en alemán en *StiZt* 95 (1970) 99-112; Id., «Esiste una morale non-cristiana?», en *Sussidi 1980,* 325-338: orig. en *RasT* 6 (1973) 361-373; Id., «Morale autonoma ed Etica di fede», en *Sussidi 1980,* 383-413: orig. alemán en Mieth, D.-Compagnoni, F. (ed.), *Ethik im Kontext des Glaubens* (Freiburg i. Ue-Freiburg i.Br 1978), 46-74.

la Teología, como el tratado sobre la Creación, el de la Gracia, la Cristología y la Eclesiología [53]. Muchos moralistas actuales han intentado responder a esta cuestión afirmando que la fe cristiana no ofrece una novedad moral en el terreno *categorial* de los contenidos, sino en el ámbito *trascendental* de las motivaciones y, mejor aún, de la cosmovisión subyacente a los principios normativos o a las calificaciones axiológicas [54]. El deber de la colaboración social, el respeto a la vida, a la corporeidad y sus alcances relacionales, el recto uso de los bienes materiales, el derecho a la verdad y el deber de la coherencia no han sido inventados por Jesús de Nazaret. El se inserta plenamente, se encarna en una naturaleza humana, en una sociedad y en una cultura que ya eran humanas y humanizadoras antes de su advenimiento y epifanía. La gracia no destruye la naturaleza, ni la redención aniquila la creación, ni la comunión eclesial invalida la seriedad de todos los intentos comunitarios al modo como la revelación histórica no niega ni invalida la posibilidad del entendimiento para acceder de alguna manera al misterio de Dios.

Los rechazos a este planteamiento [55] no se deben solamente al temor de perder el prestigio de la exclusividad de la oferta ética del Evangelio. Se deben también a una notable deficiencia de planteamiento, que parece olvidar la unicidad y definitividad que la misma Escritura atribuye al acontecimiento de Cristo y a su revelación (cf. Heb 1,1).

Junto a la identidad categorial y la diversidad trascendental, es necesario subrayar la novedad de la *confessio christologica.* Es cierto que el hombre creado nos desvela ya el proyecto y *precepto,* que es a la vez revelación y norma de Dios. El ser del hombre es normativo para su hacer. El respeto a la vida y la verdad han sido ya inicialmente revelados en su mismo ser creatural, en su «verdad ontológica».

Pero Jesús, el Cristo, Palabra e icono de Dios, es también revelación e imagen, histórica pero definitiva, del verdadero *esse* y del auténtico *operari* del hombre. La ética de los cristianos no detenta la

[53] Como desmentido de tal desentendimiento, véase Ruiz de la Peña, J. L., «Sobre el contencioso Hombre-Dios y sus secuelas éticas», en *La pregunta por la Etica,* 19-39.

[54] Cf. Curran, Ch. E., *Ongoing Revision in Moral Theology* (Notre Dame 1975), 1-36: «Catholics, Cristian Ethics and Human Ethics». Böckle, F., *Moral Fundamental* (Madrid 1980), 71-90; Cordero, J., *Etica y Sociedad,* 257-279. Sobre los planteamientos de F. Böckle, véase Nethöfel, W., *Moraltheology nach dem Konzil* (Göttingen 1987), 125-173. Schuller, B., *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie,* 2.ª ed. (Düsseldorf 1980), 236-251.

[55] Así, por ejemplo, Pinckaers, S. Th., *Les sources de la morale chrétienne,* 105-113: «L'existence et la specificité de la morale chrétienne».

exclusividad de los valores morales, pero exige la *confessio* agradecida por unos valores que, de forma definitiva y gratuita, le han sido revelados en Jesús, el Señor.

De ahí que se haya podido afirmar que la ética cristiana sigue un modelo de *autonomía teónoma.* El primer momento indica la obligada referencia al dato antropológico, a la verdad ontológica del ser humano. Pero para el creyente la *fysis* es *ktisis:* la naturaleza es creación y remitencia al Creador. El segundo momento reconoce en el dato antropológico un don creacional. Y el don de la redención, habría que añadir, porque el hombre creado es ya y definitivamente el hombre redimido. «El hombre es *causa de sí mismo.* Pero lo es como criatura e imagen de Dios» [56]. El modelo de la ética cristiana es, en realidad, el de una *autonomía cristonómica* [57].

Al conocimiento de Dios han podido llegar los hombres por muchos caminos, aunque de forma definitiva y plena haya sido revelado por Jesucristo [58]. También al conocimiento del hombre y a su realización ética han podido llegar los hombres de las diversas culturas a través de su propio conocimiento discursivo, aunque en el estado actual del género humano sea necesaria la revelación para que tal conocimiento pueda ser universal, cierto y limpio de error [59]. Aun sin negar la posibilidad del acceso racional al ideal y a la verdad última del ser humano, el creyente descubre la plenitud de su talla en el hombre Jesús. La ética cristiana incorpora los valores éticos, como obvios, razonables y posibles, pero al mismo tiempo, «tomada en su totalidad, esta ética es, con igual certeza, lo imposible de cumplir por el hombre, lo utópico y escatológico» [60]. He ahí la revelación del hombre a la luz del escándalo de la cruz de Cristo.

En esta progresiva revelación del hombre, como en la revelación de Dios, se da ciertamente una itinerancia histórica. Y en el camino, los creyentes de cada época habrán de convivir y dialogar con otros

[56] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis conscientia* (22.3.1986) 27.

[57] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor,* 41.

[58] Véase a este respecto el *Catecismo de la Iglesia Católica,* 36-38.

[59] *S.Th.,* 1,1,1; DS 3876; DS 3005; DV 6; *CEC* 38.

[60] BALTHASAR, H. U. von, «Seguimiento y ministerio», en *Ensayos teológicos.* II. *Sponsa Verbi* (Madrid 1964) 127, quien con igual fuerza afirma que la necesidad y obligación dictadas por la ética no es un simple aumento de la exigencia de las leyes de la ética natural: «Esta exigencia no se deriva, en efecto, de una necesidad inmanente a la naturaleza humana, sino de un *factum* puesto por Dios. Este *factum* se halla a más profundidad que toda nuestra idealidad y realidad. Al mismo tiempo se apropia de nuestro ser y de nuestro deber; e impone a nuestro deber unas exigencias tan ineluctables, justamente porque se ha apropiado de nuestro ser»: ID., «Caracteres de lo cristiano», en *Ensayos teológicos.* I. *Verbum Caro* (Madrid 1964), 217.

hombres y con otras culturas que se encuentran en diversos escalones del descubrimiento. La oferta y el testimonio de algunos valores que la revelación cristiana puede hacer parecer como nuevos e insospechados, como el amor al enemigo, son las primeras actitudes que se exigen al cristiano en este camino del diálogo ético. Ese es el primer paso de la evangelización [61]. La oferta y el testimonio, insistimos, no la condena previa de otros sistemas morales, ni la altanería ante sus fallos y fracasos [62].

4. Aplicaciones concretas y normativas

Aun aceptando como válida la hipótesis de esa fundamentación de «autonomía teónoma» para la ética de los cristianos, aun aceptando el papel insustituible que ahí juega la revelación de Jesucristo y aun la mediación normativa del magisterio auténtico de la Iglesia, todavía habría que intentar una referencia a la cuestión de las aplicaciones concretas.

La verdad última del hombre es normativa para su actuar, como ya se ha dicho, pero la comprensión misma del hombre y la posibilidad de sus actuaciones personificadoras se encuentran ineludiblemente sujetas al ritmo de la historia y la cultura. Aun habiendo llegado a un hipotético acuerdo sobre la esencia y las exigencias de la «naturaleza humana», será siempre difícil el salto a las exigencias éticas concretas, situadas en las coordenadas del tiempo y el lugar [63]. Tal «naturaleza humana» será interpretada una y otra vez de formas diferentes, en un proceso que puede significar tanto un progreso como un regreso.

Pues bien, algo semejante podría decirse de la proyección de la fe en el ámbito concreto de la praxis ética. En primer lugar, parece que la misma aproximación hermenéutica a los contenidos noéticos de la fe varía notablemente de un momento a otro de la historia. Y, en segundo lugar, esa comprensión de la fe —es decir, la *teología*— parece dictar a los discípulos de Jesucristo exigencias y comporta-

[61] PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 21.

[62] Recuérdese la notable observación de BÖCKLE, F., *Moral Fundamental*, 224: «Lo específico del *ethos* cristiano no puede consistir sólo en aceptar críticamente valores y normas previos seculares y configurar cristianamente un *ethos* ya existente. Se trata más bien de esclarecer y resaltar la referencia de las valoraciones e instrucciones específicamente cristianas a la realidad salvífica presente en el mundo. Cuando la ética cristiana desarrolla el imperativo moral, el interpelado ha de poder sentirse cristiano, amado, acogido y liberado por Cristo, beneficiario de su gracia, y, precisamente por eso, sometido por él a una exigencia. La ética cristiana tiene que ser desde la raíz, desde su fundamento en Cristo, *paraklesis*».

[63] OTTE, G., *Derecho y moral*, 42-46.

mientos diferentes —es decir, la *teopraxis*— a lo largo de los siglos y a lo ancho del planeta.

Esa diversidad, tanto diacrónica como sincrónica, no es motivada por estrategias oportunistas de acomodación y supervivencia, sino por la misma escucha y fidelidad al Dios que sigue hablando en la historia y a través de la historia. Tales cambios en la percepción y subrayado de los acentos son una consecuencia del ser y la misión de la Iglesia, siempre evangelizada y siempre enviada a evangelizar. El mismo Concilio Vaticano II ha reconocido que las mediaciones históricas convierten en especialmente difícil la exposición de la palabra de Dios cuando se trata de aplicar a las circunstancias concretas de la vida la verdad perenne del Evangelio (PO 4).

Por otra parte, al invitar a los teólogos a prestar atención a las ciencias humanas, el Concilio Vaticano II reconoce que «una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado» (GS 62). Esta constatación, que es aplicada generalmente a la teología dogmática —piénsese, por ejemplo, en la afirmación sobre Dios creador y las formulaciones fijistas o evolucionistas—, es especialmente significativa al referirnos a las aplicaciones éticas concretas, en cuya formulación tanto el Magisterio de la Iglesia como la docencia o la catequesis habrán de tener en cuenta los descubrimientos de las ciencias que tienen al hombre por objeto.

V. POSIBILIDAD DE LA ETICA CIVIL

Estando así las cosas, es inevitable la apelación a una ética civil, común a creyentes y no creyentes, que aproveche los hallazgos y conquistas de la secularización en un mundo pluralista. La cuestión de su posibilidad, su papel y sus límites no es irrelevante con vistas a la posibilidad de la misma fundamentación de la Etica [64]. Es importante también para el repensamiento diario de la convivencia. De hecho, ha merecido, por parte del Episcopado español, unas palabras que suponen un toque de atención ante un uso minimalista de esa apelación:

> «Esto no significa que el diálogo del mensaje moral cristiano con otros modelos éticos deba pretender el establecimiento de unos "mínimos" comunes a todos ellos a costa de la renuncia a aspectos éticos fundamentales e irrenunciables. Por parte de los católicos, sería además un error de graves consecuencias recortar, so capa de plura-

[64] CORTINA, A., «Modelos éticos y fundamentación de la Etica», en *La pregunta por la Etica,* 41-56.

lismo o tolerancia, la moral cristiana diluyéndola en el marco de una hipotética "ética civil", basada en valores y normas "consensuados" por ser los dominantes en un determinado momento histórico...» [65].

Dicho esto, no parece fácil ponerse de acuerdo sobre el mismo contenido semántico que se ha de atribuir a la expresión «ética civil». Mientras que para algunos parece reducirse a la laudable postulación del *civismo* como comportamiento socialmente aceptado, para otros se refiere a una especie de código deontológico profesional. Para algunos, la «ética civil» se presenta abiertamente como un esquema normativo, contrario y opuesto a cualquier vestigio de monismo moral de raíz teológica, mientras que para otros la ética civil no sería otra cosa que la convergencia de las exigencias mínimas aceptables en una sociedad plural a partir de las diversas y variadas cosmovisiones coexistentes y confluyentes [66].

1. Etica civil como ordenamiento legal

Si por ética civil se entiende un mínimo axiológico consensuado y regulado por la legislación para que la sociedad plural pueda funcionar de forma no sólo pragmática sino humana, la fe cristiana no puede ni debe mostrar reticencias a su llegada. Es más, la misma fe exige a los creyentes un compromiso decidido en el diálogo que ha de establecer esas pautas de comportamiento y en la ulterior articulación legal de tales valores optimales [67].

No es sólo la apelación a una historia que es maestra de la vida; es una consecuencia de la misma fe y de la «caridad política» la que impulsa a los cristianos a hacerse presentes, tanto en el terreno estrictamente político como en el de la reflexión teológico-práctica, en

[65] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad os hará libres* (20.11.1990) 49. Conviene leer todo el número.

[66] DOMINGO MORATALLA, A., «Etica civil. Aspectos filosóficos», en *CFET,* 269-78, donde recoge una conocida descripción ofrecida por P. Laín Entralgo: «(Aquella que) cualesquiera que sean nuestras creencias últimas (una religión positiva, el agnosticismo, el ateísmo), debe obligarnos a colaborar lealmente en la perfección de los grupos sociales a los que de tejas abajo pertenecemos: una entidad profesional, una ciudad, una nación unitaria, o, como empieza a ser nuestro caso, una nación de nacionalidades o regiones. Sin un consenso tácito entre los ciudadanos acerca de lo que sea esencialmente esa perfección, la moral civil no parece posible»; ID., «Etica civil y gratuidad. Justicia y responsabilidad en el personalismo narrativo de Paul Ricoeur», en *La pregunta por la Etica,* 57-82.

[67] El *Catecismo de la Iglesia Católica* 2235-2243 ha recogido la doctrina clásica de la Iglesia sobre la colaboración de los cristianos al bien común y sobre la necesaria «resistencia» contra los ordenamientos legales que no respondan al bien común y, en último análisis, a la verdad última del ser humano y de la comunidad humana.

el proceso de entendimiento sobre los mínimos indispensables para la articulación de la sociedad plural.

En realidad, los problemas no son tanto teóricos como prácticos. De hecho, la «ética civil» que se propone en la normativa positiva ha contribuido a superar algunas dificultades que parecían previamente insalvables y ha favorecido la creación de un Estado de derecho, donde las personas puedan reivindicar sus derechos.

Pero, también de hecho, la «ética civil» que se propone a la sociedad es frecuentemente reductiva. Parcela al ser humano, bien en su dimensión psicosomática, bien en su dimensión dialógico-social, como si fuera pura individualidad, ajena al grupo, o pura grupalidad que agobia el desarrollo personal individual [68].

2. Etica civil como ley natural

Ocurre, sin embargo, que, a pesar de todas las cautelas, las leyes se revelan con mucha frecuencia como incapaces de orientar a los hombres y las sociedades hacia un comportamiento realmente responsable.

En esa situación, la «ética civil» constituye la apelación a lo más valioso, libre y liberador de las conciencias ciudadanas. Sería una voz profética que, nacida desde la profanidad, se levanta en defensa de la sacralidad del ser humano y de la vida en general. Llegamos a ese punto en el que se juega la reivindicación de lo más insobornable y, a la vez, lo más universal y primario del ser y la dignidad de los seres humanos. En ese momento se apela a una «ética civil» entendida en términos que evocan la dignidad y verdad última de lo humano:

> «La ética civil pretende realizar el viejo sueño de una moral común para toda la humanidad. En la época sacral y jusnaturalista del pensamiento occidental, ese sueño cobró realidad mediante la teoría de la "ley natural". Con el advenimiento de la secularidad y teniendo en cuenta las críticas hechas al jusnaturalismo, se ha buscado suplir la categoría ética de la ley natural con la de ética civil. Esta es, por definición, una categoría moral secular» [69].

[68] Entre otras disposiciones legales, se podría pensar en la ley 35/88 (22.11.1988), en la que se ofrece explícitamente una especie de descripción de la ética civil que resulta excesivamente sociológica. Sobre este tema véase FLECHA, J. R., «Etica y fe cristiana», en *La pregunta por la Etica,* 186-187; FRANCÉS, M. J., *España 2000 ¿cristiana?* (Madrid 1990); INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *La Iglesia en la sociedad española* (Madrid 1990); LAVILLA, L., «El hecho religioso en la elaboración de la Constitución», en *XX Siglos* 8 (1991) 40-49; SEBASTIÁN, F., «La Iglesia en el Estado aconfesional», en l.c. 50-64.

[69] M. VIDAL, *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia* (Estella 1992), 60. Ese

No hace falta insistir en que, tampoco en esta segunda acepción, la ética civil habría de esperarse en principio la enemistad de la moral y de la fe cristiana. Tan importante como la afirmación de la autonomía del mundo creado y sus estructuras es para el Concilio Vaticano II la reivindicación de una ley moral, previa a las determinaciones humanas y, por tanto, capaz de vincular las conciencias de todos los hombres, creyentes o no creyentes (GS 16), a todos los hombres y a todos los grupos sociales (DH 7b) [70].

La encíclica *Veritatis splendor* se detiene ampliamente en afirmar la posibilidad y necesidad de una «ley natural», que, si bien para el creyente es reflejo de la voluntad eterna de Dios, puede ser entendida de forma secular como el movimiento de la razón que inclina a los seres humanos a los actos y fines «que les convienen», según su propia verdad ontológica [71].

En consecuencia, la ética civil no tiene por qué presentarse como anticristiana ni aun como antirreligiosa, aunque trate de subrayar su autonomía en el seno de la sociedad plural. Pero tampoco la ética cristiana ha de presentarse como una cruzada de salvación respecto a la pretendida irredención de la ética civil [72].

Si el ser humano es el fundamento de la moralidad, la ética racional tendrá que formular unos principios de comportamiento comunes para todos los hombres, pero tendrá que realizar siempre un trabajo de desentendimiento respecto a las presiones ideológicas y a otras manipulaciones interesadas, por las que la racionalidad ética se siente con frecuencia hipotecada:

> «Mal se avienen las presuntas estructuras universalistas de la conciencia moral individual y social con la realidad del *corporativismo* o el *feudalismo* en que vivimos y que consiste en jurar fidelidad a un grupo que se compromete a sacar el propio interés adelante» [73].

capítulo había ya aparecido en su obra *Etica civil y sociedad democrática* (Bilbao 1984), 11-37. Véase también su obra *Moral de actitudes,* I, 5 ed. (Madrid 1981), 135-75.

[70] Cf. RH, 11 y CEC 2070. La referencia de los mandamientos a esa ley natural, que «no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios», se encuentra también en VS 12.

[71] VS 42-44, donde se remite a Santo Tomás *(S.Th.,* 1-2, *90,* 4, ad 1; *91, 2; 93,1),* a San Agustín *(Contra Faustum,* 22,27: *PL* 42,418), al papa León XIII *(Libertas praestantissimum),* al Concilio Vaticano II (GS 17; DH 3) y, por fin, al CEC 1955. La encíclica prefiere hablar de «la verdad de la creación» (VS 41).

[72] Estos puntos han sido más ampliamente explicados en FLECHA, J. R., «Etica y fe cristiana», en A. GALINDO (ed.), *La pregunta por la Etica. Etica religiosa en diálogo con la ética civil* (Salamanca 1993), 183-195.

[73] A. CORTINA, *Etica mínima* (Madrid 1986), 165. Es curioso comprobar cómo la misma autora afirma que las «parcelas de racionalidad son incapaces de instaurar un orden moral universal, en el que poder racionalmente esperar»: o.c., 221. Véase el

La ética racional tendrá que agudizar su intuición para tratar de captar una serie de valores éticos sobre los que deberá fundarse la actividad libre del ser humano. En esta búsqueda, y teniendo en cuenta el proceso histórico y cultural de la peripecia humana, colaboran con la razón humana todas las ciencias humanas, además de la virtud de la prudencia, tan subrayada por la moral tomista.

Ante la cultura secular y humanista de hoy, la razón deberá formular una exigencia de comportamiento de alcance universal y con pretensión de validez para todos los hombres, fundamentada en las fuentes propias con que cuenta la ética humana [74].

En consecuencia, la moral cristiana no puede ignorar los esfuerzos de la sociedad plural por darse a sí misma un código ético. Ante tales proyectos, deberá invitar a la humanidad a la coherencia en la defensa de la dignidad del ser humano, en la que dice basarse tal proyecto ético. Deberá exorcizar el miedo actual a la verdad. Y siempre habrá de ofrecer su experiencia humana y la luz de la revelación que le ha sido gratuitamente ofrecida.

VI. PAPEL DE LA MORAL REVELADA

Si la razón humana, reivindicada por la ética civil, al menos en su segunda acepción, puede llegar al descubrimiento de la dignidad de la persona humana y su normatividad «natural», ¿qué papel le queda reservado a la moral revelada?

1. Una pregunta importante

Como se sabe, esa misma cuestión se plantea a la hora de preguntarse por la posibilidad de un acceso a Dios por la vía de la razón y por la vía de la revelación. Si la eventual respuesta vale para la cuestión del acceso a Dios, con mayor razón podrá aplicarse al camino racional de acceso a la humanidad y su normatividad. Recogiendo una doctrina tradicional, así lo afirma el *Catecismo de la Iglesia Católica:*

> «Por esto el hombre necesita ser iluminado por la revelación de Dios, no solamente acerca de "las verdades religiosas y morales" que

atinado artículo de RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «Crítica de la ética civil», en *Diálogo filosófico* 35 (1996), 217-228, donde descalifica tanto la concepción «estática» cuanto, sobre todo, la concepción «dinámica» de la ética civil. Si la primera es criticable por sus notables silencios en su pretensión de «mínimos», la segunda iría contra el pluralismo que pretende defender, incluyendo en un posible futuro un cuerpo de «máximos» éticos.

[74] Esta insistencia en la ética racional en modo alguno trata de prejuzgar lo que de más interesante tiene la pretensión *postmoderna* de subrayar también la emotividad y creatividad del ser humano.

de suyo no son inaccesibles a la razón, a fin de que puedan ser, en el estado actual del género humano, conocidas de todos sin dificultad, con una certeza firme y sin mezcla de error» [75].

Refiriéndose más explícitamente al campo moral, el mismo *Catecismo* afirma que, «aunque accesibles a la sola razón, los preceptos del Decálogo han sido revelados», puesto que, «para alcanzar un conocimiento completo y cierto de las exigencias de la ley natural, la humanidad pecadora necesitaba esta revelación» [76].

Así pues, la moral revelada podrá y deberá *reconocer* en las exigencias de la ética racional el destello, más o menos velado, de la sabiduría de Dios y su proyecto sobre el mundo y sobre el hombre. Pero la moral revelada no se autocomprende como un código completo y excluyente para el comportamiento de la persona o de la sociedad.

— Ante la responsabilidad moral del comportamiento humano basada en la misma estructura óntica de la persona humana, la moral revelada apenas podrá añadir nuevas prescripciones categoriales. El mismo Jesús invita al joven rico a cumplir unos mandamientos previamente conocidos (Mt 19,17).

— Pero sí que podrá y deberá ofrecer un nuevo campo de comprensión del mundo y del hombre, es decir, una nueva apoyatura trascendental. Al mismo joven, Jesús le ofrece una radicalidad y una inesperada motivación basadas en la invitación al seguimiento del Maestro (Mt 19,21) [77].

— La moral revelada podrá, en consecuencia, ofrecer la *confessio* de su fe en Jesús el Cristo, Palabra y revelación de Dios al hombre sobre Dios y sobre el mismo hombre y su sentido, de tal forma que evidencia una especie de nueva naturaleza que supera la obligatoriedad moral extrínseca [78].

— También deberá la moral revelada someter a discernimiento los planteamientos formulados por la ética racional, desde la majestad de los mismos valores humanos a los que ésta dice servir, y que han de ser purificados y revelados en plenitud por la palabra definitiva de Dios. Pero, al mismo tiempo, deberá aceptar la continua in-

[75] CEC 38, donde se remite a Santo Tomás, *S.Th.* 1,1,1, el Concilio Vaticano I: DS 3005, y la encíclica de Pío XII *Humani generis:* DS 3875-3876.

[76] CEC 2071, donde se cita a San Buenaventura, *Sent.,* 4,37,1,3: «En el estado de pecado, una explicación plena de los mandamientos del Decálogo resultó necesaria a causa del oscurecimiento de la luz de la razón y de la desviación de la voluntad».

[77] Recuérdese la importancia que este pasaje bíblico adquiere en la encíclica *Veritatis splendor,* 6-24.

[78] Cf. LÓPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la Etica cristiana* (Madrid 1991), 304: «Si la fe no cambia los valores éticos, sí produce un nuevo estilo de vivirlos en un clima de libertad y relaciones familiares con Dios. Este aire de familia crea una connaturalidad en el conocimiento del bien que lleva incluso a la superación de la moral».

terpelación que le viene dirigida desde las necesidades y tareas del ser humano, desveladas por la ética racional.

2. Una oferta de trascendencia

La moral cristiana, en concreto, se presenta ante las éticas seculares:

— alentando de antemano cualquier proyecto ético que acepte el valor del ser humano sin reduccionismos y con independencia de los «feudalismos» ideológicos al uso;

— criticando proféticamente los proyectos éticos que terminan por infravalorar la dignidad de la persona humana;

— ofreciendo una base de discernimiento para los verdaderos valores humanos y de rechazo ante los valores deshumanizadores;

— proponiendo utopías globales que orienten la acción común de los hombres y las sociedades hacia un mundo mejor;

— colaborando estrecha y cordialmente con las propuestas y los sistemas éticos que propugnen los valores humanos, como la vida, la igualdad, la libertad, la justicia, la verdad y la paz.

En resumen, es preciso matizar cuidadosamente la relación entre la ética cristiana y las éticas seculares. Afirmar que el cristianismo no aporta un contenido moral categorial distinto del que ellas ofrecen —o pueden ofrecer— no es sólo una estrategia dialogal y ecuménica: es afirmar la sana autonomía de lo creado y la posibilidad de la razón natural para acceder a la bondad. Significa afirmar en términos éticos la verdad de la encarnación: la palabra de Dios ha asumido en Jesús la naturaleza humana. Pero tal afirmación no implica renunciar a la definitividad de la revelación. El Verbo de Dios ha renovado en profundidad la naturaleza humana. Una vez más hay que recordar que si el hombre es el paradigma ético, para la fe cristiana ese paradigma se ha revelado en el que es confesado como el Hijo del hombre.

En este contexto es oportuno resumir este discurso, concluyendo con las palabras de los obispos españoles:

> «La ética cristiana contribuye a impregnar a la sociedad de sus propios valores en una doble dirección: hacia dentro, acrisolando y afirmando en su identidad a la comunidad de los creyentes; y hacia afuera, ofreciendo con lealtad a la sociedad su doctrina, cumplimiento pleno de las aspiraciones morales del hombre y realización de sus más profundas posibilidades: ésta es la oferta más original y valiosa que los católicos podemos hacer a nuestros contemporáneos. Por último, y mirando todavía a la sociedad, toda la Iglesia tiene aún otro cometido respecto a la moral que profesa: ha de estar atenta a aquellas metas hacia donde la conciencia ética de la humanidad va avanzando en madurez, cotejar esos logros con su propio programa, de-

jarse enriquecer por sus estímulos y reinterpretar, en fidelidad al Evangelio, actitudes e instituciones a las que hasta ahora tal vez no había prestado la debida atención» [79].

VII. ICONALIDAD Y FUNDAMENTACION DE LA MORALIDAD

Se podría decir, en consecuencia, que la fe acepta la normatividad misma del ser humano y de su última verdad. Pero ante las múltiples interpretaciones del ser humano, la fe propone su propia concepción: el hombre es, por su creación, imagen de Dios y está llamado a reproducir en la vida a Jesús, el Cristo, imagen e icono definitivo de Dios. Siguiendo las huellas de los textos conciliares (GS 10b, 12c, 24, 29a, 34, NA 5) [80], tanto la doctrina de la Iglesia como la Antropología teológica y la Teología Moral han retomado una y otra vez el tema de la imagen de Dios para fundar las exigencias éticas del respeto al hombre y la promoción de la justicia [81].

Baste recordar aquí los documentos del Tercer Sínodo de los Obispos en los que se nos recuerda que «la justicia alcanza su plenitud interior solamente en el amor», y se añade a continuación: «Siendo cada hombre realmente imagen visible del Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano encuentra en cada hombre a Dios y la exigencia absoluta de justicia y de amor que es propia de Dios» [82].

Pareja importancia ha recibido el tema de la iconalidad en la doctrina de Juan Pablo II, quien en la encíclica *Redemptor hominis* pone acertadamente en relación el texto de Gén 1,26 con la explicación que de él nos ofrece el salmo 8,6 [83]. El tema vuelve a aparecer en la segunda de las instrucciones sobre la Teología de la liberación, en la que se afirma explícitamente que «la imagen de Dios en el hombre constituye el fundamento de la libertad y dignidad de la persona humana» [84].

Pero es sobre todo en la *Sollicitudo rei socialis* donde el tema de la iconalidad juega el papel de piedra fundamental para el edificio

[79] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Verdad os hará libres,* 49.

[80] Para una ampliación de este tema, en sus fuentes bíblicas, patrísticas y eclesiales, cf. FLECHA, J. R., *Sed perfectos,* 190-207.

[81] BARBAGLIO, «Imagen», en *DTI,* 3 (Salamanca 1982), 131-145; FESTORAZZI, F., «L'uomo immagine di Dio», en *Bibbia e Oriente* 6 (1964) 105-118; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1988); SEIBEL, W., «El hombre, imagen de Dios», en *Mysterium Salutis,* II/2 (Madrid 1970), 901-939; SILANES, N. (ed.), *El hombre, imagen de Dios* (Salamanca 1989); SPICQ, C., *L'homme image de Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament:* Lectio Divina 29 (Paris 1961); TETTAMANZI, D., *El hombre, imagen de Dios* (Salamanca 1978); WOLFF, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments* (München 1973) (hay trad. esp.); VV.AA., *Der Mensch als Bild Gottes* (Darmstadt 1969).

[82] Sínodo de Obispos III (1971): Documento sobre la Justicia, II A: AAS 63 (1971) 931.

[83] JUAN PABLO II, *Redemptor hominis,* 9: AAS 71 (1979) 272.

[84] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis conscientia,* 27.

ético. Para alcanzar el verdadero desarrollo humano y social, nos dice, será necesario no perder de vista el parámetro normativo que se encuentra en el ser mismo del hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza. Una imagen que se encuentra participada en la realidad dual y dialógica de la pareja humana, que significa y realiza la apertura social del hombre, y en el poder de dominio concedido al hombre sobre toda la creación que le ha sido confiada [85]. En la encíclica *Centesimus annus* vuelve a invocarse esta categoría en unos términos que son perfectamente aplicables a la Teología Moral (CA 11). Si la categoría de la iconalidad era empleada ahí para fundamentar la dignidad del ser humano, será invocada más adelante para denunciar la raíz del totalitarismo moderno, que se sitúa precisamente en la negación del valor trascendente de la persona humana, «imagen visible de Dios invisible» y, precisamente por eso, sujeto natural de derechos que nadie puede violar (CA 44) [86].

Especial resonancia ha recibido este tema en el *Catecismo de la Iglesia Católica.* De hecho, podemos encontrarlo en las cuatro partes que lo articulan.

En la primera parte, la creación del ser humano a imagen de Dios determina ya su capacidad misma para acoger la revelación (36,41), y determina posteriormente su dignidad personal (225), su señorío sobre la creación entera (299, 355) y su capacidad de diálogo y de amor con otras personas y con el mismo Dios (356-357).

En la segunda parte, el tema de la iconalidad retorna en la explicación del sacramento del matrimonio. Los seres humanos, creados «a imagen y semejanza de Dios» (1602), han sido creados por amor y han sido llamados al amor para que su entrega mutua se convierta a su vez en «imagen» del amor con que Dios ama al ser humano (1604).

Es preciso subrayar la importancia que el tema de la «iconalidad cristológica» alcanza en la tercera parte del *Catecismo,* dedicada explícitamente a la vida moral del cristiano. «La dignidad de la persona humana —se dice— está enraizada en su creación a imagen y semejanza de Dios» (1700). Se reivindica desde esa clave la dignidad de todos por igual, puesto que «la imagen divina está presente en todo hombre» (1702). No es de extrañar que se evoque en ese contexto la afirmación conciliar de que la persona humana es la «única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma» (1703; GS 24). La iconalidad creatural parece explicarse por las potencias espirituales de entendimiento y voluntad y por el don de la libertad (1705, 1712).

[85] JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis,* 29 y 30: AAS 80 (1988) 551-552.

[86] El tema recurre también en LE, presentación y más adelante en el n.9. El tema de la iconalidad fundamenta la dignidad del trabajo humano. En DVi 12, 34 y 59 el texto bíblico de Gén 1,26 prenuncia la efusión del Espíritu y la donación salvífica de Dios al hombre y una especial relación de diálogo y alianza entre Dios y el ser humano.

Pero esta explicación, bastante escolástica, aunque matizada con las referencias a la dialogicidad humana ante Dios, se ve corregida por la presentación preliminar de la iconalidad cristológica:

> «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (GS 22,1). En Cristo, «imagen de Dios invisible» (Col 1,15; cf. 2 Cor 4,4), el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza» del Creador. En Cristo, redentor y salvador, la imagen divina alterada en el hombre por el primer pecado ha sido restaurada en su belleza original y ennoblecida por la gracia de Dios (cf. GS 22,2) [87].

Tanto el aspecto creacional como el cristológico serán, por fin, reunidos en la cuarta parte, cuando se trata de la primera petición del *Padrenuestro*. Evocando la historia de la salvación, se recuerda que el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26), ha sido coronado de gloria (Sal 8,6); pero habiéndola perdido por el pecado (Rom 3,23), Dios manifestará su Santidad revelando y dando su Nombre, para restituir al hombre «a la imagen de su Creador» (Col 3,10) (2809).

Como era de esperar, tampoco está ausente este tema en la encíclica *Veritatis splendor*. La Iglesia cree que el hombre, hecho a imagen del Creador, redimido por Cristo y santificado por el Espíritu, tiene como fin la alabanza de la gloria de Dios, reflejando su esplendor divino en sus acciones humanas (VS 10). He ahí evocadas tanto la iconalidad creatural como la identificación con Cristo, definitivo icono de Dios.

Recordando, tanto a San Gregorio Niseno como al Concilio (GS 17), se afirma, por una parte, que la libertad humana es «signo eminente de la libertad divina» y prenda del señorío y autonomía del hombre sobre las realidades creadas (VS 38). En él ha querido Dios grabar su imagen para preservar su inviolabilidad (Gén 9,5-6) (VS 90) y esa dignidad que por nada se puede envilecer o contrastar (VS 92). También aquí este tema teológico sirve para denunciar como raíz de los totalitarismos «la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible» (VS 99).

Por otra parte, se afirma que el discípulo se asemeja a su Señor y se configura con él mediante la fe (VS 21). Cristo nos forma según

[87] CEC, 1701. Cf. FLECHA, J. R., «La Teología Moral en el Nuevo Catecismo», en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.-MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *El Catecismo posconciliar* (Madrid 1993), 163; PRIVITERA, S., «La vocazione dell'uomo: la vita nello spirito», en FISICHELLA, R., *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico* (Casale Monferrato 1993), 960-965. El *Catecismo* menciona de nuevo este tema de la «imagen de Dios» cuando recuerda el deber humano de crear belleza en el mundo (2501).

su imagen, que resplandece en nosotros por las buenas obras, se nos dice, con palabras de San Cirilo de Alejandría (VS 73).

Como consecuencia de lo dicho, hace la encíclica una referencia explícita al estatuto epistemológico de la Teología Moral, que, en conexión con la teología bíblica y dogmática, ha de estudiar de forma científica la respuesta humana a la llamada divina:

> «De esta forma la Teología Moral alcanzará una dimensión espiritual interna, respondiendo a las exigencias de desarrollo pleno de la *imago Dei* que está en el hombre, y a las leyes del proceso espiritual descrito en la ascética y mística cristianas» [88].

La afirmación del hombre como imagen de Dios retorna una y otra vez en la encíclica *Evangelium vitae* para fundamentar la obligación ética de respetar la vida humana, desde su concepción hasta la muerte (EV 34.35.36).

1. El hombre, imagen de Dios sujeto de la moral

De todos estos datos cabría extraer ya unas cuantas conclusiones relativas a la responsabilidad moral de la persona, así como al puesto que la persona misma ocupa en la estructuración de la moral cristiana.

a) Las tradiciones bíblicas no han pretendido esbozar un análisis metafísico de la esencia del hombre. Sus reflexiones no se refieren tanto a la entidad como a la operatividad. Pero de alguna manera ésta se apoya sobre aquélla. Ya desde las primeras intuiciones se descubre que la felicidad y la realización de la persona humana son imposibles si ésta no se ajusta al diseño original que Dios ha trazado para ella. De ahí que su iconalidad constitutiva —dicho sea con un lenguaje evidentemete anacrónico para el texto bíblico— se haya de reflejar en un determinado comportamiento triplemente referencial.

El ser humano es impensable en sí mismo y en su actuación concreta si no es como imagen de Dios abierto al diálogo con su Señor: como imagen de Dios que desempeña una función de visir y representante ante los animales, las plantas y hasta los astros del firmamento; como imagen de Dios que se encuentra con otros seres humanos, complementarios, cercanos como la propia carne y los propios huesos, pero que son, también ellos, imagen del único Dios. Tales polaridades referenciales constituyen otras tantas exigencias éticas fundamentales.

b) Por otra parte, la antropología de la iconalidad nos recuerda que el hombre no es puramente una realidad sagrada, pero tampoco

[88] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor,* 111, donde se cita un conocido documento de la Congregación para la Educación Católica, *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (22.2.1976), 100.

es una realidad exclusivamente profana [89]. Representante de Dios, no es un dios, sin embargo. Y ningún hombre podrá arrogarse prerrogativas divinas, pretendidamente fundadas en su fuerza, su posición social o económica, su raza o sus ideales políticos. Desde este punto de vista, el tema de la imagen de Dios aporta la base para la desacralización de las dignidades humanas, así como una crítica profética contra tales pretensiones. No se ha de olvidar la tesis sobre la analogía del ser, proclamada por el Conc. Lateranense IV: «No se puede señalar entre Creador y criatura una semejanza tan grande, que impida observar entre ellos una desemejanza mucho mayor» (DS 806) [90].

No hace falta decir que también la vocación a ser y comportarse como imagen de Dios está sometida a las penalidades de la historicidad y la itinerancia. La vocación a tal dignidad no puede olvidar la humildad necesaria de quien conoce su finitud y la siempre humana «ley de la gradualidad» [91].

Pero, representante de Dios, el hombre no es totalmente ajeno a lo divino. Ni se justifica una autonomía, óntica o ética, que tratara de realizar el ser y el actuar del hombre a espaldas de su obligada referencia al ejemplar divino. Ni, por otra parte, se justifican los reduccionismos, que tanto en la teoría como en la práctica, pretenden una homologación de lo humano con lo animal o lo simplemente objetual.

El salmo 8, sin utilizar la expresión «imagen de Dios», constituye sin duda la mejor reflexión sobre la riqueza liberadora de este tema. Tener el mundo creado bajo los pies, pisar *(radah)* sobre la creación, escabel para el ser humano, es el mayor signo de la grandeza del hombre creado a imagen y semejanza de su Dios y Señor [92].

2. El hombre, imagen de Dios objeto de la moral

El término «objeto» no es aplicado aquí en el sentido material de utensilio o de cosa utilizable sin respeto a su eventual diversidad. El «otro» es siempre un rostro: absoluto, condicionado, situado e inter-

[89] Cf. Rubio, R., *Der Mensh in Daseinshorizont der Säkularisierung* (Bad Honnef 1978); Benzo, M., *Hombre sagrado-Hombre profano* (Madrid 1978); Vidal, M., *Moral de actitudes. II/1. Moral de la persona,* 8.ª ed. (Madrid 1991) 128-131.

[90] «Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior est dissimilitudo notanda». Cf. Tremblay, R., «La physionomie éthique de l'homme fils de Dieu. Etude des rapports de l'*humanum* et du *divinum* en théologie morale», en *StMor* 25 (1987) 163-183.

[91] Véase Fuchs, J, «Immagine di Dio e morale dell'agire intramondano», en *RasT* 25 (1984) 289-313.

[92] Sobre la relación entre el «dominio» sobre el mundo y la realización de la verdadera libertad como «signo eminente de la imagen divina», véase la encíclica *Veritatis splendor,* 38.

pelante [93]. Si el tema de la imagen de Dios sugiere un comportamiento del hombre, orienta también el comportamiento moral para con el hombre. Si el ser humano es y se comporta como imagen de Dios, según queda dicho, ese ser humano merece también el respeto que se debe al que es imagen de Dios.

En la práctica, si es difícil fundamentar el deber ético, no resulta más fácil fundamentar lo que podríamos llamar el derecho ético, o deber pasivo. ¿Por qué razón habrían de ser tratados los seres humanos de forma diferente a como son tratados, o «maltratados», los demás seres de la creación? ¿Sobre qué bases puede fundarse la pretensión humana a un respeto debido a su eminente dignidad? Los sistemas éticos sucesivos han intentado articular diversas justificaciones, desde la norma de oro de la reciprocidad más elemental y cargada todavía de resonancias egocéntricas, hasta la norma legal de cuño positivista, desde la apelación extrinsecista a la voluntad de Dios hasta los intentos de entretejer un cañamazo de consensos sociales o la majestad postmoderna del deseo.

La célebre confesión «si Dios no existe, todo está permitido» ha sido repudiada sistemáticamente por una cultura nacida de la Ilustración, que ha descubierto la secularidad, como se ha dicho. Ha sido eliminado del horizonte el mandamiento divino. Resultaba sospechoso de empequeñecer la dignidad misma de un hombre, convertido en esclavo suplicante gracias a las últimas consecuencias de un positivismo de raíz nominalista que exalta una especie de voluntarismo divino ajeno a la dignidad última del ser humano. En esa situación no queda más que sacar las consecuencias del descubrimiento del hombre y de lo humano. La autonomía de las decisiones sería en consecuencia incuestionable, dada la superioridad del paradigma humano y del hombre mismo [94].

La historia del pensamiento se ha esforzado por buscar y acuñar diferentes categorías para justificar esa superioridad normativa del hombre: su racionalidad, su capacidad de autodeterminación, su capacidad de producir bienes materiales, su función simbolizadora, su capacidad de amar, su facultad de articular esquemas axiológicos [95].

[93] Véase cómo Bosio, F., siguiendo a E. Levinas, apuesta por una fundamentación ética abierta a la infinitud del Otro, puesto que el verdadero deseo es aquél que el deseado no sacia, sino que hace más profundo: es la bondad: en Zecchinato, P., *Ethos e Cultura. Studi in honore de Ezio Riondato* (Padua 1992), 851-879.

[94] En este manual se trata de defender la autonomía ontológica con referencia teónoma, nunca una autonomía voluntarista, como la señalada por la encíclica *Veritatis splendor*, 40: «La autonomía de la razón no puede significar la creación, por parte de la misma razón, de los valores y de las normas morales».

[95] Cortina, A., *Etica mínima* (Madrid 1986), 255; ver también p.155 sobre los humanismos. Sobre la ayuda del «kerygma» salvífico a la moral filosófica, ver Valori, P., *L'esperienza morale*, 3.ª ed. (Brescia 1985) 228-234.

Cada una de estas asunciones categoriales es inmediatamente descalificada en la práctica: la racionalidad es puesta en tela de juicio a cada instante; la capacidad de autodeterminación es discutida cuando se trata de ofrecer una muerte indolora a enfermos terminales; la capacidad de amar es negada de raíz por los conductismos más radicales o por la reivindicación de un placer narcisista y estimúlico, que diría Zubiri [96].

Sorprende ver cómo el hombre y la misma categoría de «persona humana» son con frecuencia reducidos a categorías biológicas, o instrumentales, tan al uso en todos los etnocentrismos, más o menos enmascarados. Pareciera que continuas hipotecas ideológicas o interesadas obligan a retirar el título de personas a los seres que no gozan de unas medidas, pigmentación, clase social, sexo, religión u opción política, previamente dictados por los grupos dominantes. Por eso no puede menos de sorprender encontrar en la filosofía la confesión de una necesaria apertura a la revelación a la hora de fundamentar una ética que seriamente pretenda establecer el valor de la persona humana:

> «Para establecer la coherencia del dato de conciencia expuesto —el valor absoluto de cuanto nace de personas— son insuficientes las categorías creadas por la razón. No queda más recurso lógico que el de conectar este dato ofrecido por la revelación como un elemento innovador, según el cual el hombre posee un *valor absoluto* y es *fin en sí mismo* porque es *imagen y semejanza de Dios.* Este dato se presenta puntualmente en el libro del *Génesis.* La Historia de la Salvación es historia de la presencia activa de Dios recordando el valor absoluto de los hombres. Este valor no estriba en característica alguna de que un hombre goce y otros carezcan, no radica en una facultad que pueda perderse. El valor descansa en todo hombre en tanto que hombre, porque su humanidad es ya imagen divina» [97].

Esta respuesta ofrecida por la revelación, y que ya Theodor Haecker consideraba como una respuesta formalmente perfecta [98], orienta, pues, la reflexión ética y el comportamiento moral hacia el respeto incondicionado al ser humano, con independencia de las diversas adjetivaciones de que pudiera ser susceptible.

[96] ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 32-33. Véase la atinada tipología del placer expuesta por FROMM, E., *Etica y psicoanálisis* (Madrid 1988), 187-213.

[97] CORTINA, A., *Etica mínima,* 258.

[98] HÄCKER, TH., *¿Qué es el hombre?* (Madrid 1961), 128.

VIII. CONCLUSION

En este contexto, cabría recordar aquí aquellas páginas vibrantes en las que Jean Mouroux reflexionaba sobre el sentido cristiano del hombre y de lo humano. Un misterio radical que se resiste a dejarse degradar al nivel de problema, eso era el hombre para él. Un misterio que se sitúa precisamente en su carácter sagrado [99].

Una sacralidad que, sin embargo, no es un obstáculo para su profanidad [100]. Imagen de Dios, ciertamente, pero enraizada en la terrenalidad más inabdicable, y realizada en el compromiso creador sobre la tierra y en la historia. En esa tierra y en esa historia el hombre se alza como el signo sacramental primario del Dios vivo que crea y salva al mundo obra de sus manos y de su amor.

Es el hombre un «absoluto relativo»: un ser Dios finitamente, tensivamente, como ha escrito X. Zubiri, para pasar inmediatamente a explicar esa tensiva unidad de acuerdo con la triple modalidad que evoca el planteamiento ya conocido de Tomás de Aquino. «La forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente. El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios» [101].

Esta intrínseca e inabdicable religación del hombre a Dios, esa iconalidad que el *Documento de Puebla* ha evocado en términos cristológicos en la letanía de los rostros concretos en los que deberíamos reconocer los rostros sufrientes de Cristo [102], constituye un fundamento imprescindible para la ética cristiana.

A pesar de todas las razones aducidas, queda sin embargo una pregunta inesquivable al tratar de fundamentar el compromiso moral y la Teología Moral sobre el tema de la iconalidad: ¿Por qué ha de ser respetado el ser humano? He ahí el umbral del misterio al que nos acerca la fe. La experiencia inmediata sólo acierta a ver en el otro un compañero y con frecuencia un enemigo. Sólo la luz de la fe nos lleva, como a Abrahán en Mambré, a sospechar que en el tú

[99] MOUROUX, J., *Sens chrétien de l'homme* (Paris 1945), 238-239.

[100] BENZO, M., *Hombre profano-Hombre sagrado* (Madrid 1978), 147-153. Sobre el peligro de diseñar una imagen del hombre no conforme con la imagen de Dios y extraer de ahí un razonamiento ético abusivo, cf. FUCHS, J., *Christian Morality: The Word becomes Flesh* (Washington 1987), 44-49.

[101] ZUBIRI, X., *El hombre y Dios,* 381; ver también 356. 373. Cf. FUCHS, J., *Christian Ethics in a Secular Arena* (Washington 1984), especialmente 3-14.

[102] *Documento de Puebla,* 31-39. Cf. GUTIÉRREZ, G., «Pobres y liberación en Puebla», en *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca 1982), 169-211; SOBRINO, J., *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid 1991).

humano se nos revela el misterio del absoluto y la imagen de Dios. Revelación que encuentra su plenitud en Jesucristo [103].

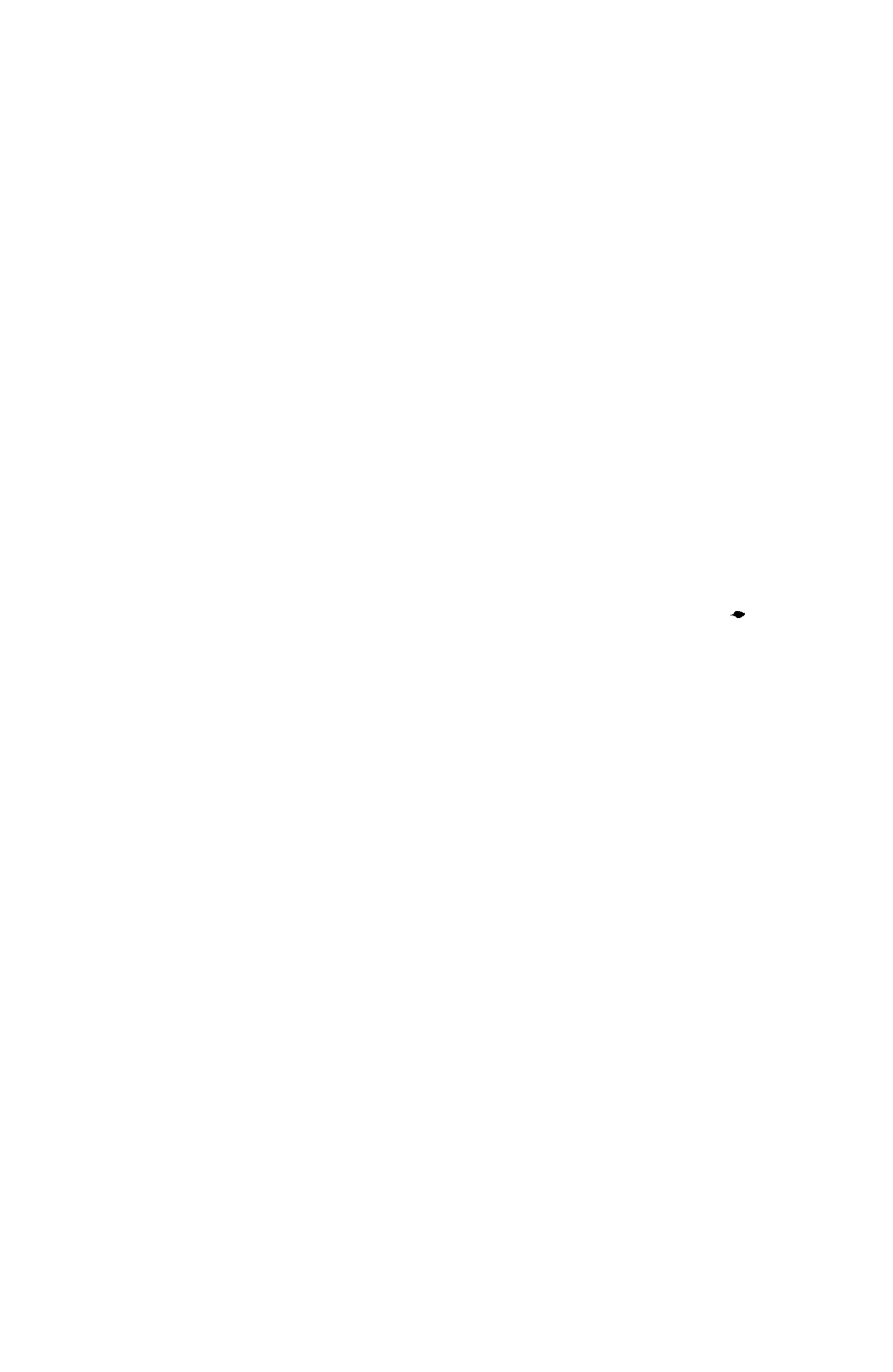
Desde esa creencia y esa fe, la ética cristiana, por idéntica que sea a las éticas seculares en cuanto a los contenidos categoriales de respeto y acogida al hombre, profesa y testimonia una oferta de motivaciones trascendentales que señala su especificidad: ese mismo hombre, respetado y acogido por las éticas seculares, es respetado y acogido como imagen y semejanza del Dios invisible. He ahí la grandeza y el desafío «martirial» —testifical y confesante— de la ética cristiana [104].

[103] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* 180-182.

[104] Sobre la íntima unión entre el respeto al hombre y la aceptación de Dios, la opción ética postulada por el valor intrínseco de la persona humana y su necesaria referencia hacia Dios como fundamento último, véase ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988), 237-238. 275; H. KÜNG, *Ser cristiano* (Madrid 1977), 132-141; VIDAL, M., «Valor absoluto del hombre», en *Etica civil y sociedad democrática,* 73-99.

PARTE SEGUNDA

FUNDAMENTOS CATEGORIALES



CAPÍTULO V

COMPORTAMIENTO HUMANO RESPONSABLE

BIBLIOGRAFIA

FERNÁNDEZ, A., *Moral Fundamental,* 95-141, 417-492; LÓPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la ética cristiana,* 95-121, 331-359; PASTOR, F., *Liberación y libertad* (Madrid 1982); PIANA, G., «Libertad y responsabilidad», en *NDTM* 1064-1082; RAHNER, K., «La libertad en la Iglesia», en *Escritos de Teología,* II (Madrid 1963), 95-114; ID., «Teología de la libertad», en *Escritos de Teología,* VI (Madrid 1969), 210-232; RICOEUR, P., *Le volontaire et l'involontaire* (París 1950); ID., *Soi-même comme un autre* (París 1990); SPICQ, C., *Charité et liberté dans le N.T.* (París 1961); VALORI, P., *Il libero arbitrio, Dio, l'uomo, la libertà* (Milán 1987); VIDAL, M., *Moral de actitudes,* I, 233-331; WOJTYLA, K., *Persona y acción* (Madrid 1982).

Todo juicio ético se nos presenta como una afirmación sobre el ser humano. En él no sólo calificamos como bueno o malo un acto concreto, sino que extendemos tal calificación al ámbito de las actitudes y aun de las intenciones. En realidad, al formular un juicio ético concreto estamos ya afirmando la misma posibilidad humana de comprometerse moralmente, la íntima responsabilidad moral del ser humano. Estamos afirmando la inevitable eticidad de la peripecia humana [1].

Tal afirmación no deja de ser problemática. Hasta hace poco tiempo era habitual afirmar la diferencia cualitativa entre el ser humano y el animal. Una diferencia que se basaba primordialmente en la racionalidad y la libertad humana, y por tanto, en la afirmación de su responsabilidad moral. Agrada ver cómo el gran manual de los Salmanticenses definía la moralidad con relación a la racionalidad [2]. Hoy se pretende a veces reducir la ética a la etología. Como si el ser humano no se diferenciase de los animales y su comportamiento estuviese también regulado y reglamentado por una relación establecida entre los estímulos y las respuestas. En ese supuesto, la proclamación de la libertad del ser humano no sería otra cosa que la arrogante

[1] BOURGEAULT, G., «La responsabilité comme paradigme éthique ou l'émergence d'une éthique nouvelle», en BÉLANGER, R.-PLOURDE, S. (ed.), *Actualiser la Morale* (París 1992), 69-96.

[2] SALMANTICENSES, tractatus XX, caput 1, punctum 1: *Cursus Theologiae Moralis,* V, 4.ª ed. (Madrid 1751), 5: «Ex quibus constat moralitatem ut sic, prout abstrahit a moralitate actus et obiecti, nihil aliud esse, quam *Respectum realem regulabilitatis seu commensurabilitatis cum regulis rationis».* Es interesante ver cómo se excluye allí expresamente la regulabilidad por la ley o los preceptos positivos.

afirmación de una ignorancia sobre los mecanismos que rigen su conducta.

En otros tiempos el estudio de la Teología Moral podía prescindir de este primer escalón. La eticidad, como la racionalidad y la libertad, se le suponían al ser humano. Lo único que quedaba por delimitar era el entramado de sus actos libres y su posterior «ajuste» a las normas morales para que el comportamiento pudiera ser calificado como justo y moralmente bueno o malo. En nuestros días, el análisis de la instancia antropológica de la moralidad, es decir, el comportamiento normable, ha de preceder a las reflexiones sobre los elementos normantes de tal comportamiento y, a su vez, ha de ser precedido por unas consideraciones sobre la misma normabilidad de ese comportamiento pretendidamente responsable.

A estas cuestiones, en una gran parte comunes al estudio de la Etica filosófica [3], vamos a dedicar ahora nuestra atención.

I. EL HOMBRE, SUJETO DEL COMPORTAMIENTO MORAL

Es hoy frecuente la reivindicación de la autonomía de la ciencia o de la técnica en confrontación con la ética. Se repite que la investigación científica tiene sus propias exigencias y su propia normatividad, autorizada por la necesidad de hacer posible el progreso humano. Si el «progreso» es necesario, él mismo origina e impulsa la necesidad de su promoción.

El mismo Concilio Vaticano II reconocía la justa autonomía de las ciencias y su metodología, así como de la cultura en general (GS 59), y la valoraba cuando venía acompañada de un aumento del sentido de responsabilidad (GS 55). Pero ya deploraba también una doble deformación, teológica y moral, de la concepción de tal autonomía. Se refería a la primera cuando calificaba como falsa la pretensión de una autonomía de lo temporal que afirmara que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador (GS 20a.36ac.41c). Y, en conexión con ella, se refería también a la segunda tentación: la que propugna la autono-

[3] Véase ya el comienzo de la *Etica* de I. KANT, ed. RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Lecciones de Etica* (Barcelona 1988), 113-120; ARANGUREN, J. L. L., *Etica*, 6.ª ed. (Madrid 1976), 46-57: «La realidad constitutivamente moral del hombre: moral como estructura»; TUGENDHAT, E., *Problemas de la Etica* (Barcelona 1988), 69-99: «El acceso semántico a la moral»; ZUBIRI, X., *Sobre el hombre* (Madrid 1986), 343-440: «El hombre, realidad moral»; MONTERO MOLINER, F., «Libertad y experiencia: La fundamentación de la libertad moral en la *Crítica de la razón pura*», en MUGUERZA, J.-RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (ed.), *Kant después de Kant* (Madrid 1989), 29-42. Sobre las últimas preocupaciones de la filosofía moral, cf. MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza*, 2.ª ed. (Madrid 1986), 227-296.

mía de muchos sectores de la vida humana con independencia del orden ético y religioso (AA 1b).

Entre ambas tendencias, el Concilio afirmaba que «si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía» (GS 36b). La justa autonomía de lo creado y especialmente del ser humano y su actividad no se suprime cuando se considera en referencia a la ordenación divina, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada, afirma también el Concilio (GS 41b).

Tanto las guerras como los desastres ecológicos desencadenados por una técnica desligada de los correctivos éticos han llevado a redescubrir la importancia de los calificativos morales. Y más aún, han ayudado a comprender que es imprescindible afirmar la constitutiva eticidad del ser humano. A la vista de los peligros de la manipulación de la vida humana, del ambiente y los ecosistemas, se impone la convicción de que el remedio no se halla en el añadido de nuevas medidas técnicas, sino en el cambio del paradigma ético [4]. Hoy resulta comprensible la afirmación de V. Jankélévitch sobre la importancia de la pregunta por la moralidad:

> «La problemática moral desempeña, en relación a los demás problemas, el papel de un *a priori,* entendiéndolo como prioridad cronológica o como presupuesto lógico. Dicho de otro modo, la problemática moral es, a la vez, prevídente y englobante (...). Por otra parte —y viene a ser lo mismo—, la moralidad es coesencial a la conciencia: está totalmente sumergida en la moralidad; posteriormente, se evidencia que el apriorismo moral nunca había desaparecido, que ya estaba ahí, desde siempre, como dormido, pero a punto de despertar: la moral, hablando en lenguaje normativo, es decir del prejuicio, previene la especulación crítica que la cuestiona, ya que tácitamente preexistía a ella» [5].

Esa misma preexistencia contribuye, a la vez, a aclarar y a oscurecer la afirmación de la inevitable eticidad del comportamiento humano y de su relativa omisión. Tal vez por eso se haya podido repetir que es más fácil reivindicar la moralidad humana que encontrarle un fundamento. Tal vez por eso, al enfrentarnos con este problema básico de nuestra existencia, apelemos siempre a la observación de nuestras propias experiencias.

[4] KUNG, H., *Proyecto para una ética mundial* (Madrid 1992), 48-50.
[5] JANKÉLÉVITCH, V., *La paradoja de la moral* (Barcelona 1983), 10-11.

1. Apelación a la experiencia

Podríamos comenzar aceptando, con palabras de Zubiri, que el hombre es una «realidad debitoria» [6]. Desligado de todo lazo, es un ser íntimamente religado a la última realidad que lo funda. Es un absoluto relativo. Su único débito es precisamente el del poder de la realidad que lo invita a apropiarse de las posibilidades que aparecen como deberes en la línea proyectiva de la felicidad. El ser humano se percibe a sí mismo en su misma actuación libre. «El hombre no sólo actúa conscientemente, sino que tiene también la conciencia de que está actuando, e incluso de que está actuando conscientemente» [7].

El hombre es una esencia abierta a la realidad como tal y no puede por menos de buscar esa apertura. El hombre se va realizando, es decir, va dando figura concreta a su realidad, a través de la apropiación de posibilidades que la realidad le ofrece. Una apropiación que es inevitable [8]. Por ello, el hombre es constitutivamente moral. Desde ese ámbito pueden entenderse ulteriormente las valoraciones y las reglas de carácter normativo. La estructura moral es consustancial al hombre: «Y esos deberes se imponen como normativos en tanto que emanan de la realidad misma» [9].

— El hombre, en efecto, se experimenta a sí mismo como eximido, hasta cierto punto, de la necesidad de una respuesta automática a los estímulos del ambiente físico en el que se mueve y se siente instalado. También se siente con la íntima capacidad de superar los estímulos y la seducción que le vienen continuamente de su ambiente social.

Experimenta el hombre que puede gozar de la capacidad de marcarse metas y de elegir los caminos, de fijarse unos fines y seleccionar los medios: de autodirigirse, al fin. Tiene conciencia de poder —y deber— orientar su existencia con relación a unos valores objetivos. Se percibe como sujeto del comportamiento moral. Y se percibe también como meta o modelo identificante de ese comportamiento. El hombre trata de llegar a ser hombre. En el fondo, trata de descubrir el sentido —orientación y significado— de la más honda verdad de su propia existencia.

— Es cierto que, desde una antropología puramente empírica, se trata con frecuencia de negar la legitimidad de esa búsqueda del sentido, como si fuese posible reducirla a un superañadido cultural. En

[6] ZUBIRI, X., *Sobre el hombre* (ed. I. Ellacuría) (Madrid 1986), 412.

[7] WOJTYLA, K., *Persona y acción,* 35.

[8] ZUBIRI, X., o.c., 374.

[9] PINTOR RAMOS, A., *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca 1993), 75.

ese caso, el hombre sería un fenómeno físico más, impuesto al mismo hombre. Buscarle un sentido sería una absurda pérdida de tiempo y de energías. La vida humana no tendría sentido alguno y no tendría por qué tenerlo. El hombre no debería lamentarse por ello. Al fin, podría descubrir, arrepentido, la osadía de unas pretensiones que lo aupaban por encima de todos los demás seres. La atención del ser humano quedaría así reducida a un código de respuestas, más o menos automáticas, a las demandas del ambiente [10].

Aun cuando en teoría estemos a veces tentados a aceptar este pretendido dogma de la «indiferencia» humana respeto a los demás seres de la creación, pronto percibimos en nuestro interior una incomodidad que no parece sólo originada por nuestra humillada altanería. Y si, por hipótesis, llegáramos a aceptar ese dogma a la hora de justificar y desculpabilizar nuestro comportamiento, no dejamos de rebelarnos cuando los demás pretenden desculpabilizar unas acciones u omisiones de las que nos sentimos víctimas agraviadas. En esos casos, no resulta fácil «disculpar» a los otros, en razón de su pretendida irresponsabilidad [11]. No podemos aceptar tranquilamente una explicación de nuestro comportamiento que lo reduzca a un puro resultado del azar y que nos mantenga perpetuamente en estado de indeterminación [12].

De ahí que la ética se nos presente como la tarea de descubrimiento y realización del proyecto humano. La felicidad que busca el hombre no es un estado psicológico subjetivo, ni la mera satisfacción de unos anhelos. Siguiendo el pensamiento de Zubiri, se podría decir que «se trata de la forma de estar en la realidad de una esencia abierta, se trata quizá de un estado metafísico propio de una realidad moral». La felicidad, que fundamenta las búsquedas de sentido y el comportamiento diario, «no es más que la dimensión real de bondad en el hombre» [13].

[10] Sobre la «pregunta por el sentido», véase Ruiz de la Peña, J. L., *El último sentido* (Madrid 1980), 15-31. Como se sabe, Wittgestein ha ofrecido interesantes matizaciones a la negación del sentido de la pregunta por el sentido: *Tractatus Logico-Philosophicus,* 5.ª ed. (Madrid 1981).

[11] Recuérdese lo que ya escribiera Loisy, A., *La morale humaine* (París 1928), 3: «Les hommes, en tout et partout, se sont fait et ils se font des règles qui ne sont de simple technique et par lesquelles se gouvernent leurs rapports mutuels de société. Ils considèrent ces règles avec un certain respect, même quand il leur arrive de ne s'y point conformer comme il faut».

[12] Cf. López Azpitarte, E., «Fundamentación de la ética cristiana», en *Praxis cristiana,* 1 (Madrid 1980), 266; Id., *Fundamentación de la ética cristiana* (Madrid 1991), 46-49; 95-96.

[13] Pintor Ramos, A., *Realidad y sentido,* 72,74, donde se refiere a Zubiri, X., *Sobre el hombre* (Madrid 1986), 433, *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 99-100. Ver también Gracia, D., *Fundamentos de Bioética* (Madrid 1989), 369-377, donde el autor trata de evitar la heteronomía mediante una propuesta que denomina «ética formal de bienes».

La pretensión ética coincide en realidad con la afirmación, consciente y consecuente, de la supremacía del ser humano sobre las obras de sus manos y sobre los seres con los que convive. No significa una proclama antiecológica ni una defensa del afán destructor del hombre repetir la célebre afirmación del Concilio Vaticano II: «Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos» [14].

2. La libertad humana

La tarea de concienciación moral parece, en consecuencia, estar abocada al redescubrimiento de la libertad y responsabilidad humanas. También a este propósito, se podrían evocar las palabras del último Concilio: «Nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad» (GS 15 c).

Ya los Salmanticenses comenzaban su estudio de la moralidad afirmando la necesidad y realidad de la libertad humana [15]. Curiosamente, la Psicología moderna ha venido a poner de relieve la capacidad de elección del ser humano, su constante —aunque más o menos consciente— orientación hacia un yo ideal, su íntima capacidad y necesidad de autorrealización:

> «La vida es una serie de elecciones continuadas para el individuo en la que el determinante principal de la elección es la persona tal como es en sí (incluyendo sus objetivos para sí mismo, su valentía o temor, sus sentimientos de responsabilidad, la fortaleza de su ego o "fuerza de voluntad", etc.). No podemos considerar ya a la persona como "completamente determinada", entendiendo con ello que está "determinada únicamente por fuerzas externas a la persona"». La persona, en la medida en que es una persona real, es el principal determinante de sí misma. Cada persona es, en parte, "su propio proyecto" y se hace a sí misma» [16].

[14] CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes,* 12; cf. GS 14 b.

[15] SALMANTICENSES, tr. XX, cap. 1, p.2, o.c., 5.

[16] MASLOW, A. H., *El hombre autorrealizado* (Barcelona 1982), 256. Cf. SAVATER, F., *Invitación a la ética* (Barcelona 1986), 42-43. El mismo autor nos recuerda que el primer paso para actuar una conciencia que nos libere de la imbecilidad es precisamente «saber que no todo da igual porque queremos realmente vivir y además vivir bien, *humanamemte* bien»: SAVATER, F., *Etica para Amador* (Barcelona 1992), donde articula una investigación «sobre el fundamento racional que podemos hallar a lo que consideramos valioso, es decir, al hecho de que lo reputemos así: ¿qué funda y sostiene la preferencia por determinadas actitudes, por ciertos comportamientos e instituciones?» (p.15). Véase también SAVATER, F., *El contenido de la felicidad,* 2.ª ed. (Madrid 1994), 57-76.

Como todas las realidades humanas más profundas, no es fácil ponerse de acuerdo sobre la definición de la libertad moral. Por no limitarse al aspecto negativo de la exención de coacciones, y por su tono humanista, prenunciador de tiempos futuros, baste aquí remitirse a la presentación que de ella hacía León XIII: «Considerada en su misma naturaleza, esta libertad no es otra cosa que la facultad de elegir entre los medios que son aptos para alcanzar un fin determinado, en el sentido de que el que tiene facultad de elegir una cosa entre muchas es dueño de sus propias acciones» [17].

a) *Mensaje bíblico*

Para la tradición bíblica es fundamental la afirmación de la libertad humana. Hasta el «pecado» del paraíso (Gén 3) ha sido con frecuencia entendido en esa clave. Dios habría concedido al hombre la responsabilidad sobre el mundo y sobre las obras de sus manos. Pero el hombre, atenazado por el miedo o la irresponsabilidad, habría abdicado de su dignidad y libertad, confiando su destino y el del mundo a la serpiente, es decir, a las fuerzas irracionales que lo eximen de tomar serias decisiones [18]. De todas formas, el relato bíblico de Gén 3 nos viene a decir que el ser humano, «en cuanto ser social, es una libertad situada, determinada de antemano por su medio», y «en cuanto ser personal, es una libertad responsable y autónoma»:

> «En cuanto ser social, hay en él un coeficiente de destino propuesto, no elegido, previo a su opción personal. En cuanto ser personal, puede y debe encararse libremente con su destino, para asumirlo o para rechazarlo y, en cualquier caso, para configurarlo a su medida» [19].

Las diversas tradiciones bíblicas reconocen sin dificultad que el ser humano goza del privilegio de la elección responsable que le confiere la libertad de que disfruta por ser imagen de Dios: Dt 24,16; Jer 31,29-30; Ez,14-23. Se trata de un privilegio personal altamente ambiguo que puede situar al hombre en el mal camino (Sal 46,5), pero también en el bueno (Sal 1) [20].

[17] LEÓN XIII, *Libertas praestantissimum* (20.6.1988), 5, en *Leonis XIII P.M. Acta*, VIII (Roma 1889), 212-246: ed. GUERRERO, F., *El magisterio pontificio contemporáneo*, II, 1991, 467.

[18] COX, H., *No lo dejéis a la serpiente* (Barcelona 1969); FLECHA, J. R., «Culpabilidad y pecado», en VIDAL, M. (ed.), en *CFET* (Madrid 1992), 370.

[19] RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 1991), 193.

[20] MERCIER, J., «Libertad», en *DEB*, 912-913. Cf. LACOCQUE, A., «La liberté et l'histoire dans l'Ancien Testament», en *ETRel* 37 (1962) 139-153.

En un momento en que la cultura hebrea entra en contacto, y en confrontación, con el pensamiento helenista, mucho más inclinado al fatalismo y más convencido de que el destino de los hombres es urdido en los telares de los dioses, Jesús, hijo de Sirac, se ve en la obligación de defender la libertad del ser humano (Eclo 15,11-17). La teología esencialmente deuteronomista del Sirácida se niega a admitir que Dios sea en modo alguno responsable del pecado humano. Tanto la virtud como el vicio son el resultado de elecciones humanas libres. Pero esa misma libertad y responsabilidad son garantía de la posibilidad de conversión para el pecador (17,25-26.29) [21].

El Nuevo Testamento no se hace preguntas sobre la posibilidad de la libertad humana. La supone, cada vez que profiere una exhortación a la conversión, sea en labios del Bautista, de Jesús o de cualquiera de los representantes de las tradiciones apostólicas.

Partiendo de la contraposición de la esclava Agar y de la libre Sara (Gál 4,21-31), Pablo redacta una espléndida reflexión teológica contraponiendo las dos alianzas. De acuerdo con su experiencia, la práctica farisea de la Ley alienaba la libertad humana (Gál 5,1; 6,12). La nueva alianza ofertada por Jesucristo ha aportado a los creyentes una triple liberación: del pecado (Rom 6,15-19), de la muerte (6,20.23) y del yugo de la Ley (7,1-6). Ante esa experiencia, Pablo puede exclamar: «Para ser libres nos libertó Cristo» (Gál 5,1). Al aceptar la gracia del Señor, la libertad humana no sólo no queda disminuida, sino íntimamente liberada: «El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3,17) [22].

b) *La libertad moral en la historia de la Teología*

Si se presenta la libertad como mera ausencia de ligaduras, inmediatamente se percibe que podemos referirnos a los lazos de una obligación (libertad moral) o a las ataduras que pueden inmovilizar a una persona (libertad física).

Todavía podemos hacer una segunda distinción entre libertad de coacción y libertad de necesidad, según que la violencia que constringe a la persona proceda del exterior o de su mismo interior. Es este último aspecto el más importante, en principio. La libertad de necesidad descansa sobre la inmunidad ante las coacciones que por una especie de fatalidad podrían determinar la voluntad.

[21] Di Lella, A. A., «Sirach (Ecclesiasticus)», *OCB*, 699. Recuérdese la importancia que este texto del Sirácida adquiere en el *CEC* y en la *Veritatis splendor* (34.38.39.102), donde viene a reafirmar la libertad del ser humano frente a su frecuente apelación a los determinismos que lo llevarían a hacer el mal.

[22] Cf. Spicq, C., *Théologie Morale du Nouveau Testament*, II, París 1970, 623-664.

La filosofía y la teología solían todavía precisar que tal libertad de necesidad puede referirse al acto de decidir, al objeto mismo de la decisión o al fin perseguido al decidir. En el primer caso tenemos la libertad llamada de contradicción, que permite querer o no querer actuar. En el segundo caso, la libertad de especificación consiste en elegir un objeto u otro. En el tercer caso, la libertad —llamada ahora de contrariedad— puede decidirse por lo que la acerca al fin o por lo que la aleja, y en concreto, por el bien o por el mal [23].

Tantas divisiones de una misma propiedad humana trataban sin duda de propiciar un acercamiento a un fenómeno tan oscuro y polivalente que con frecuencia induce a confusión. Aquellas divisiones serían hoy traducibles en términos de opción por un valor o un antivalor, en cuanto que el bien perseguido por la libertad libre realiza o no al ser humano. No estaríamos lejos del pensamiento de Santo Tomás si nos atreviéramos a situar la libertad en la capacidad de preferir, en la posibilidad de aplicar un discernimiento a los objetos, acciones u omisiones y valores que se nos presentan y apetecemos.

La ética cristiana valora la libertad humana. Pero ¿no es eso una contradicción, cuando nos estamos refiriendo a una ética que se basa en la obediencia a una doctrina? (cf. Rom 6,17). Son frecuentes las acusaciones de heteronomía y de atentar contra la libertad que se lanzan contra la moral cristiana. Frente a tales críticas, habría que recordar un pensamiento olvidado de Santo Tomás. Según él, cuanto más cercana está a Dios una naturaleza, más apta es para dirigirse a sí misma en lugar de ser dirigida por otro distinto a ella misma. Ahora bien, la naturaleza racional es la más cercana a Dios y, por tanto, tiene en sus manos su propia dirección, de manera que ya no es atraída de forma necesaria por ningún bien aprehendido, sino que puede dirigirse a él o retirarse según su voluntad. Su inclinación no está determinada por nada que no sea ella misma [24].

Pero surge otra dificultad, que en la terminología clásica parecía vinculada a la confusión entre libertad del acto (contradicción), libertad del objeto (especificación) y del fin (contrariedad). Se trata del drama de la libertad que elige el mal, es decir, que elige, al parecer libremente, la negación del ser o del sentido de la misma persona libre.

Santo Tomás respondía que las elecciones humanas han de ser hechas humanamente, es decir, de acuerdo con su naturaleza racional y no de acuerdo con su capricho. Eso equivalía a afirmar que la libertad del hombre ha de responder a su íntima verdad. El libre albedrío es una propiedad de la voluntad que ha sido orientada precisamente al bien del ser humano. Sería un error pretender que la

[23] S. Tomás de Aquino, *De veritate*, 22, 6.
[24] *De veritate*, 22, 4.

naturaleza de la libertad consiste en la facultad de elegir entre el bien y el mal. La libertad de contrariedad no pertenece a la esencia de la libertad de necesidad. «El poder de hacer el mal no es la libertad ni una parte de la libertad, aunque sea un cierto signo de libertad» [25]. Así que impedir a alguien hacer el mal no es privarle de su libertad, sino salvarle de la esclavitud. Esta paradoja, inaceptable para la mentalidad individualista, ha sido comprendida por movimientos de concienciación y liberación, que tratan de sacar del hombre lo mejor de sí mismo.

c) *Doctrina de la Iglesia*

Perteneciendo a la entraña del hombre, el tema de la libertad habría de ocupar el centro de múltiples polémicas teológicas, del pelagianismo al jansenismo, pasando por el luteranismo. Como en la constante disputa sobre la prevalencia de la naturaleza o de la gracia, también aquí el péndulo ha girado de un peligroso optimismo a un pesimismo exagerado.

1) *Las polémicas sobre la libertad en la historia*

— Contra el optimismo que afirma la omnipotencia de la libertad humana, el concilio de Cartago (a.418) afirmaba la necesaria cooperación de la gracia con el libre albedrío humano para la realización de la bondad, es decir, para el cumplimiento de los mandamientos divinos (DS 227. 245).

Entre las proposiciones de Pedro Abelardo, condenadas por algunos sínodos (a.1121 y 1140), ulteriormente confirmados por el papa Inocencio II, se encuentra la afirmación de que el libre albedrío basta por sí mismo para hacer algún bien (DS 725).

— Pero también fue temprano el pesimismo. Escribiendo al obispo de Astorga (a.447), el papa S. León I Magno recuerda que el ser humano puede obrar libremente, sin que su actuación esté determinada necesariamente por los astros, como parecían afirmar los priscilianistas. Si así fuera, ni la virtud tendría mérito, ni los vicios tendrían pena (DS 283).

En resumen, la doctrina de la Iglesia ha admitido siempre que el pecado ha dejado al libre albedrío disminuido en su capacidad decisoria para el bien (DS 339.378.383.396.622.633 y 1521). Pero al mismo tiempo ha debido afirmar que el ser humano, aun supuesta la

[25] *De veritate,* 22, 6. Cf. BAUCHER, J., «Liberté», en *DTC,* 9, 660-703.

caída, sigue gozando de la libertad de su albedrío. En realidad no se ha visto de tal forma privado de sus fuerzas morales que le sea ya imposible la aspiración y realización de la vida moral.

Según el Concilio de Trento, la libertad humana no ha quedado extinguida por el pecado, ni se puede considerar como una cuestión puramente nominal, ni un invento del demonio (DS 1521.1555).

En las censuras propuestas por la bula *Ex omnibus afflictionibus* (a.1567) de S. Pío V a las proposiciones rígidamente agustinistas de Michael de Bay (Bayo), quedaba al menos clara la defensa de la libertad humana (DS 1939. 1941.1952.1966-67) [26].

2) *En los tiempos modernos de la Iglesia*

— El tratamiento más completo del tema lo presenta la encíclica *Libertas praestantissimum* (20.6.1888). También aquí nos encontramos en un contexto polémico: el de la proclamación del liberalismo. Pero antes de ofrecer una crítica al liberalismo de aquel tiempo, tanto en el orden doctrinal como en sus aplicaciones políticas, León XIII expone amplia y profundamente la doctrina católica sobre la libertad. Recuerda los esfuerzos históricos para defender la existencia de la *libertad natural* —propia de los seres racionales— contra el maniqueísmo o bien contra los discípulos de Jansenio. A continuación, el papa se extiende en explicar la libertad moral, en cuanto capacidad de hacer el bien. En su argumentación no sólo se remite a San Agustín y a Santo Tomás, sino que apela a los mismos filósofos antiguos, «especialmente los que enseñaban que sólo el sabio era libre, entendiendo por sabio aquel que había aprendido a vivir según la naturaleza, es decir, de acuerdo con la moral y la virtud» [27].

— En un contexto más positivo se sitúa el Concilio Vaticano II. Por todas partes observa la sed de libertad (GS 6f.9C), así como la exigencia de que el hombre goce y use de su propio criterio y de una libertad responsable (DH 1a). Se congratula, además, del entusiasmo plausible y lícito que experimenta la sociedad actual ante el uso de la libertad (GS 17). Esbozando una consideración más profunda, por una parte, la vincula con la dignidad misma del ser humano, y por otra, la considera signo eminente de la imagen divina en el hombre. Al mismo tiempo, lamenta las deformaciones que la confunden con la mera licencia para hacer cualquier cosa, aunque sea mala, con tal que ofrezca deleite (GS 17).

[26] Para estudiar el puesto de la libertad en el actual diálogo ecuménico, ver GM 2, 2020-2030, 2078-2079, 2234-2240.2244.

[27] León XIII, *Libertas praestantissimum,* 5: ed. Guerrero, F., o.c., 468.

La visión de fe reconoce en la libertad tanto la obra del Creador, que ha constituido al hombre como inteligente y libre en la sociedad (GS 21c), cuanto la obra redentora de Jesucristo, que en el cruz adquiría para los hombres la salvación y la verdadera libertad (DH 11a). Contra esa visión de fe se alza en la teoría la afirmación de que «la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia», así como la reducción de la libertad humana al ámbito económico y social (GS 20ab). Pero se alza también la vivencia práctica, ya sea por las condiciones de extrema necesidad, ya sea por la satisfacción de una vida demasiado fácil. Ambas situaciones hacen difícil la experiencia de la libertad como convivencia y servicio a la comunidad (GS 31b).

Por eso el Concilio subraya el aspecto humano de la vinculación entre libertad y responsabilidad (DH 7b) y el aspecto teológico de la necesidad de la gracia de Dios para que la libertad, herida por el pecado, pueda ordenarse al proyecto diseñado por Dios (GS 71b). Es más, situándose de lleno en el ámbito ético-político, proclama que «no hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia. El Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes, que derivan en última instancia del pecado; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión» (GS 41b) [28].

— A partir de las cuestiones suscitadas por la Teología de la liberación, la doctrina de la Iglesia ha anotado el gran valor de la libertad, junto con los riesgos de injusticia social y deterioro del ambiente que puede llevar consigo. Y ha constatado, por otra parte, la tendencia moderna a considerar la moralidad como un límite irracional a la libertad del ser humano [29]. «Entre la afirmación de Dios y la libertad humana habría una incompatibilidad radical» (LC 18). La afirmación de la autonomía humana sería imposible en el marco de la afirmación de la soberanía divina. A lo cual responde la Iglesia que la libertad humana es una libertad participada. «En realidad, la libertad humana toma su sentido y consistencia de Dios y por su relación con El» (LC 29).

— Como no podía ser menos, el *Catecismo de la Iglesia Católica* ha dedicado un artículo a la libertad humana, considerándola tanto en su su vinculación a la responsabilidad moral (1730-1738) como en el marco de la historia de la salvación (1739-1742).

[28] Desde estos presupuestos, el Concilio exhorta a todos, pastores (LG 37c), presbíteros (PO 6b.9b), poderes públicos (GE 6a) y educadores (OT 11b), a promover el ejercicio de la libertad humana y su adecuada maduración.

[29] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis conscientia* (22.3.1986).

En la primera parte se recoge la doctrina bíblica y tomista, al afirmar «no hay verdadera libertad sino en el servicio del bien y de la justicia» (1733). En la segunda no sólo evoca las amenazas sociales y morales contra la libertad y la liberación, sino que, como reafirmando el verdadero sentido de la autonomía humana, afirma de nuevo el principio fundamental de la antropología cristiana: «La gracia de Cristo no se opone de ninguna manera a nuestra libertad cuando ésta corresponde al sentido de la verdad y del bien que Dios ha puesto en el corazón del hombre» (1742).

Así pues, afirmar la libertad humana no significa decir que el cumplimiento de los mandamientos, libre como se le presenta al hombre, no dependa de la ayuda de la gracia de Dios. Así lo recuerda el mismo *Catecismo,* al colocar un breve artículo sobre la justificación y la gracia, precisamente en el marco de la fundamentación de la moral cristiana (n.1987-2029). Pero afirmar la libertad humana tampoco significa que la capacidad humana de elección entre el bien y el mal no esté frecuentemente condicionada y hasta limitada, como más abajo se verá.

— Esta íntima conexión y «religación» de la libertad humana con la libertad de Dios es una y otra vez invocada por la encíclica *Veritatis splendor* (12a.35b.42a.102a), para la cual la ley de Dios no atenúa ni elimina la libertad del hombre, sino que la garantiza y promueve (VS 35c).

Por una parte, la encíclica, con sus citas de Sir 15,14, trata de desenmascarar un cierto fatalismo propio de la cultura contemporánea, que subraya hasta tal punto la presencia de determinismos biológicos o sociales que llega a negar la libertad individual y la responsabilidad personal (VS 38-39). Pero, por otra parte, la encíclica trata de contestar a otra opinión típica de los maestros de la sospecha y de un mundo secularizado, que parece reivindicar una autonomía axiológica, como si la razón y libertad humanas fueran las creadoras últimas de los valores morales (VS 40-41). Eso significaría «definir la libertad por sí misma y hacer de ella una instancia creadora de sí misma y de sus valores» (VS 46) [30].

También la encíclica *Evangelium vitae* vuelve una y otra vez sobre la relación entre la verdad y la libertad para afirmar el valor de

[30] Con razón, al comienzo de este mismo número, la encíclica reconoce que los debates sobre naturaleza y libertad siempre han acompañado la historia de la reflexión moral, asumiendo tonos encendidos con el Renacimiento y la Reforma, como se puede observar en el Decreto sobre la justificación, promulgado por el Concilio de Trento, según se ha dicho más arriba (DS 1521). Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios* (Santander 1991), 296. A propósito del desarrollo de este tema en la *Veritatis splendor,* véase FRAHLING, B., «La libertad y la ley», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 21.1.1994) 22.

la vida humana: «La libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad» (EV 19).

d) *Reflexión teológica*

La reflexión teológica contemporánea ha vuelto una y otra vez sobre los datos de la Escritura y de la tradición, pero ha tratado de repensarlos en el marco de las preguntas del hombre sobre sí mismo. La confrontación entre libertad humana y divina para la explicación del mal en el mundo ha alcanzado en nuestros días un grado realmente dramático [31].

Se adopta aquí la reflexión de X. Zubiri sobre la forma y modo de la realidad humana. El hombre tiene como forma de realidad lo que él llama la *suidad,* el ser «suyo», que constituye la razón formal de la *personeidad.* Ser persona no es simplemente ser una realidad inteligente y libre y tampoco consiste en ser un sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto, pero sólo porque ya es persona y no al revés. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Ese es, según él, el caso del hombre [32]. La libertad no es, por tanto, un fenómeno original y constituyente de la persona y de sus valores. Con razón se ha podido decir que «parece inevitable pensar que en Zubiri el problema de la libertad está siempre fundado en una realidad, que es estructuralmente previa» [33].

Desde otro contexto diferente y con otra metodología, a parecidas conclusiones llega también K. Rahner. Afirma él que no entenderíamos la esencia de la libertad si pretendiéramos explicarla como la mera capacidad de elección entre objetos particulares dados a posteriori, entre los cuales, además de muchos otros, pudiera encontrarse también Dios como meta de las aspiraciones humanas [34]. En ese caso, que el autor califica como desastroso, Dios estaría situado entre los objetos a los que se dirige la elección, no en el plano mismo donde se sitúa la esencia de la libertad. La misma libertad, en efecto, está sustentada por la patencia de ese hacia-donde que nosotros lla-

[31] BALTHASAR, H. U. VON, *Teodramática.* 1. *Prolegómenos* (Madrid 1990), 49, ver más ampliamente su pensamiento en *Teodramática.* 2. *Las personas del drama: el hombre en Dios* (Madrid 1992), 191-286.

[32] ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 49. Ver también su obra *Sobre el hombre,* donde se refiere a la libertad-de, o libertad negativa (p.145), y a la libertad-para, que se asemeja a una cuasi-creación (p.604).

[33] PINTOR RAMOS, A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca 1994), 143, 261-269.

[34] RAHNER, K. «Teología de la libertad»., en *Escritos de Teología,* VI (Madrid 1969), 211.

mamos Dios. En cada acto libre de elección es Dios mismo quien es elegido, de forma casi siempre atemática, pero es Dios mismo quien posibilita esa capacidad de autotrascendencia del ser humano.

Y, sin embargo, para una adecuada comprensión cristiana de la libertad, es preciso pensar que ésta no sólo es capacitada *desde* Dios y es referida *a* Dios: el ser humano puede ejercer su libertad también *frente a* Dios mismo, es decir, frente a la propia posibilidad humana de ser en plenitud. Esa situación dramática es el recordatorio de que «la libertad es en su origen libertad del sí o del no a Dios y, por ello, libertad del sujeto para consigo mismo» [35].

En realidad, «la libertad jamás sucede como una realización meramente objetual, como mera elección "entre" unos y otros objetos; es *auto*rrealización del hombre que elige objetualmente. Sólo a través de esa libertad en la que el hombre es capaz de sí mismo, se hace también libre respecto del material de su autorrealización. Puede hacer u omitir esto o aquello en orden a su autorrealización que le ha sido impuesta ineludiblemente. Tarea inevitable que, con toda la diversidad de su material concreto, es siempre autorrealización hacia Dios o autonegación frente a él» [36].

Así pues, para la teología cristiana, a medio camino entre el fatalismo y el azar, entre el predominio de la naturaleza o de la gracia, el carácter moral de las acciones está fundamentalmente caracterizado por su relación con la voluntad de Dios. Esa voluntad, sin embargo, no se entiende prioritariamente expresada en un cuerpo codificado de leyes positivas, sino en el mismo ser del hombre, que se convierte en normativo para su devenir y, por tanto, para su hacer, es decir para su quehacer. Por eso se ha podido afirmar que «el cuerpo revela al hombre, expresa su persona y por eso es el primer mensaje de Dios al hombre mismo» [37].

Por eso la moral cristiana sólo se autocomprende como vocacional y responsorial: como la respuesta a un proyecto humano que ha sido revelado al hombre desde la creación y, finalmente, en la nueva creación alcanza su paradigma en Jesucristo. Jesús es el modelo a la vez primordial y definitivo del hombre.

En ese proyecto está expresado el fin del hombre y su felicidad. Su ser es su fin. Y su fin es su norma última. A esa luz, la moral cristiana se nos revela como una ética de la felicidad [38], y la libertad

[35] RAHNER, K., o.c., 215.

[36] RAHNER, K., o.c., 219.

[37] CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano* (1.11.1983), 22, donde se remite al magisterio de Juan Pablo II sobre el cuerpo y la sexualidad: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 2/1 (1979) 1156; 3/1 (1980) 90 y 430.

[38] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, 1-2, 1-5. A pesar de las apariencias, no están tan

se desvela como la capacidad para descubrir y realizar esa íntima verdad del hombre y de lo humano. «Verdad y justicia constituyen la medida de la verdadera libertad» (LC 26). A fin de cuentas, el fundamento para la incondicionalidad de la ética y la sensatez de la libertad humana es confiado al mismo tiempo a la ontología y a la teología: «el Dios que es libertad perfecta, incondicionada y realizada, el que es capaz de colmar la libertad humana, gratuita e inesperadamente se ha revelado como salvación en Jesucristo, llevando así a cumplimiento nuestras más profundas expectativas» [39].

II. LIMITES DE LA RESPONSABILIDAD

A la más genuina tradición del estudio de la Etica pertenece la clásica distinción de planos: la bondad o maldad objetiva, con las consiguientes discusiones sobre tal objetividad; la responsabilidad personal y la culpabilidad; y la penabilidad social del comportamiento. Ya los antiguos solían decir que es mala la prostitución, aunque no se pueda a priori juzgar la culpabilidad de las personas en ella implicadas, y aunque pudiera entenderse que un príncipe tolerase tal comportamiento en sus estados. En nuestros días, tal separación de niveles es aceptada cuando se trata de examinar, p. ej., un accidente de tráfico, pero no es fácil de aplicar cuando se trata del aborto. Documentos recientes de la Iglesia se esfuerzan en mantener esa distinción por lo que se refiere a algunas cuestiones de ética de la vida o de la sexualidad [40].

De todas formas, una adecuada reflexión sobre la moralidad debería hacer algunas precisiones importantes sobre la responsabilidad y la libertad del agente. «La libertad humana es una libertad "situada", una libertad "encarnada", una libertad que debe entenderse a través de la tensión entre determinismo e indeterminismo. Para desarrollar esta idea se pueden seguir dos caminos: 1) señalando de una manera concreta cuáles son los factores deterministas e indeterministas que componen la libertad humana y cómo se interaccionan; 2) exponiendo de un modo formal el esquema tanto de los determinismos como de los indeterminismos» [41].

No sería ocioso seguir la exposición de tales factores, utilizando uno de los numerosos estudios que abordan este tema. De todas formas, a la hora de juzgar el comportamiento humano responsable, habrá que tener en cuenta múltiples factores, como el dato biológi-

lejos de ese planteamiento LARRAÑETA, R., *Una moral de la felicidad* (Salamanca 1979), o SAVATER, F., *Etica como amor propio*, 3.ª ed. (Madrid 1992).

[39] CHIODI, M., *Morale Fondamentale* (Casale Monferrato 1991), 40.

[40] Véase, por ejemplo, lo que dice el *Catecismo de la Iglesia Católica* a propósito del suicidio (n.2282) o de algunas ofensas a la castidad (n.2352).

[41] VIDAL, M., *Moral de actitudes*, 1 (Madrid 1981), 304.

co-corporal, el dato sociológico, el dato del pasado humano y el dato del inconsciente, que, a su vez, nos remiten a diversos factores de indeterminismo y decisión responsable. Hoy más que nunca parece obligado recordar los rasgos que delimitan el comportamiento moral, así como los condicionamientos y obstáculos que lo sitúan o limitan su responsabilidad.

1. Rasgos fundamentales del comportamiento moral

Para que el dinamismo del comportamiento pueda realmente ser calificado como «humano» y «responsable» se requieren, como es bien sabido, algunos rasgos imprescindibles:

1. En primer lugar, ha de tratarse de un comportamiento suficientemente consciente, tanto si nos referimos a la conciencia psicológica como a la conciencia moral.
2. Ha de tratarse, además, de un comportamiento interiorizado, lo cual quiere decir que el ser humano acepte e interiorice el valor ético que incluye su opción.
3. Ha de tratarse, como es evidente, de un comportamiento voluntario y libre, respecto a cualquier tipo de coacción extrínseca y aun respecto a un eventual constreñimiento intrínseco.
4. Y ha de tratarse, en consecuencia, de un comportamiento imputable, es decir, que pueda atribuirse a una persona como responsable de tal actitud u omisión, de tal deseo o proyecto, de tal resentimiento o nostalgia.

Se trata de unos rasgos observados ya desde la antigüedad para clarificar responsabilidades y méritos. Pero hoy más que nunca parece evidente que para ser moral el comportamiento humano ha de ser responsable. Y eso hasta el punto de que hablar de una «moral responsable» y hasta plantear este problema de la responsabilidad «parece un pleonasmo, una determinación superflua, bien porque una moral que no fuera responsable dejaría de ser simplemente una moral, o bien porque el problema de la responsabilidad no parece corresponder a un problema real, sino que es el sentido general de todos los problemas morales» [42]. Pero esta evidencia esconde precisamente la problematicidad del tema moral de la responsabilidad que emerge ya en el mismo planteamiento de las categorías morales básicas del actuar humano. De ahí que se imponga separar el problema de la responsabilidad moral de otros terrenos vecinos para delimitar después su contenido.

a) En una caracterización negativa hay que tener en cuenta que la responsabilidad moral no se confunde con la responsabilidad civil, fijada por la ley relativa a la obligación de reparar los daños causa-

[42] MOLINARO, A., «Responsabilidad», en *DETM,* 3.ª ed. (Madrid 1978), 942.

dos, sin tener en cuenta la voluntariedad del agente. Tampoco se confunde la responsabilidad moral con la responsabilidad penal de quien puede ser perseguido justamente, a título penal, por un crimen o un delito. Ni se confunde con la imputabilidad psicológica, que consiste en obrar con conocimiento de causa y se coloca en la estructura psicológica del hombre, en cuanto que brota de su interioridad antes de otra determinación extrínseca, positiva o jurídica: «Al distinguir entre imputabilidad psicológica y responsabilidad ética, queremos decir que la supresión de la primera no supone necesariamente la supresión de la segunda, ya que ésta no es la consecuencia de áquella» [43].

b) Desde un punto de vista positivo, y tras un detallado análisis fenomenológico, el mismo A. Molinaro, al que pertenecen las líneas recién citadas, concluye enumerando los cuatro elementos que constituyen el meollo de la responsabilidad moral:

1) La responsabilidad es ante todo autorresponsabilidad que afecta al mismo sujeto por lo que se refiere a acciones conscientes y libres.

2) La responsabilidad dice siempre dialogicidad, respuesta a alguien, sea éste entendido en el plano horizontal como el hombre con el que nos sentimos comprometidos, o sea entendido en una dimensión vertical como el Dios que dirige una llamada al hombre creado.

3) La responsabilidad hace también referencia a algo de lo que hay que responder: de ahí que pueda ser entendida como una tarea, como una vocación histórica, a la vez personal y comunitaria.

4) Y, por fin, la responsabilidad evoca una estructura objetiva que se presupone como condición o se sigue como resultado: unas determinadas mediaciones verbales o gestuales que constituyen el medio imprescindible, condicionante y modificable a la vez, de toda respuesta humana.

Tendríamos, en consecuencia, marcados los límites de la responsabilidad moral como una responsabilidad de uno mismo, ante alguien, por alguna cosa, en una estructura objetiva y mediante ella. Esta responsabilidad, como se verá, tiene relación inmediata con la libertad del hombre que actúa y se manifiesta en sus actos, en sus actitudes y en la opción fundamental que caracteriza su orientación vital.

Ahora bien, si la Teología Moral no quiere limitarse a construir unos esquemas filosófico-culturales para rociarlos después con citas bíblicas o párrafos extraídos del magisterio de la Iglesia, tendrá que

[43] MOLINARO, A., «Responsabilidad», 946. Ver también GOFFI, T., «Natura e caratteristiche della prassi cristiana», en *Corso di Morale. 1. Vita nuova in Cristo* (Brescia 1989), 412-415.

fundar su conocimiento, y aun su metodología, en las fuentes de la revelación cristiana. Y es ahí precisamente donde descubre que el hombre es un ser dialogal y responsable.

Llamado a la existencia por la palabra creadora de Dios para que sea su imagen y su vicario (Gén 1,26), está llamado a hacer de su continua respuesta una vocación de vida en plenitud. Convocado por Dios a vivir en una alianza comunitaria (Ex 19,3-8), realiza su existencia como convivencia responsable. Responsable de sí mismo (Gén 3,10), el ser humano es también responsable de un mundo que ha de administrar creadoramente (Gén 3,17-19;1,26) y de un hermano del que no puede desentenderse (Gén 4,9). Interpelado en lo más hondo de su existencia por Jesús de Nazaret (Mt 5), Palabra viviente de Dios (Jn 1,14; 12,44-50), ha de responder a Dios y a sus hermanos desde la estructura concreta de sus gestos y palabras, ungidos y rescatados para un nuevo significado (1 Jn 2,3-11) [44].

También a esa luz de la revelación, la responsabilidad se percibe como liberación, puesto que «para ser libres nos libertó Cristo» (Gál 5,1). Una liberación que no se cierra en sí misma, sino que se manifiesta en los frutos del servicio y hunde sus raíces en la opción fundamental por el amor (Gál 5,13-14).

2. Obstáculos para el comportamiento humano y responsable

Aun situándose en un nivel pre-científico, los hombres entienden que no puede haber una actuación ética sin responsabilidad. Entienden también que para que una persona sea responsable de sus actos, y de sí misma al fin, es necesario que los realice —o los omita— desde una decisión libre.

Pero se impone una delimitación. Una reflexión seria lleva igualmente a la conclusión de que esa libertad pre-requerida para la actuación moral no consiste simplemente en algo negativo, como sería la exención de ligaduras físicas o la ausencia de coacciones morales que impedirían al hombre actuar o actuar con libertad. Es claro que en tales circunstancias no tendremos un acto humano, libre y responsable. La verdadera libertad supone una elección entre varios fines, percibidos como éticamente significativos. La libertad moral supone una claridad para percibir el bien y el mal. Y una decisión para realizar una opción entre el bien y el mal. No basta una «libertad de»; se requiere una «libertad para» la autorrealización y la humanización del mundo.

[44] Cf. Aguirre, R., «Reino de Dios y compromiso ético», en *CFET*, 69-87.

Se puede observar que, aun amarrados con cadenas, algunos siguen conservando el tesoro de su libertad, mientras que otros viven de forma «irresponsable» cuando parecen decidir lúcidamente su propio destino. De ahí que, por decirlo de un modo más positivo, la libertad moral pueda ser presentada como responsabilidad. El hombre libre no es el que se pregunta solamente qué es lo que le impide actuar, sino el que se pregunta también qué es lo que tiene que hacer para ser persona [45].

a) *Condicionamientos de la actuación humana*

Hay que recordar, además, que el hombre es siempre un ser condicionado. La conexión entre moralidad y libertad aparece tan estrecha que Kant ha podido incluso razonar la existencia de la libertad humana a partir de la norma moral. Al pensar en las condiciones que hacen posible la realidad del imperativo categórico moral, la razón práctica se encuentra con el postulado de la libertad: solamente un sujeto libre puede ser sujeto de normas.

Ahora bien, eso no significa que el comportamiento humano responsable acontezca en una situación atemporal o en un ambiente aséptico, desarraigado de la realidad sustantiva, como bien ha explicado Mounier, tras afirmar que «la vida del hombre concreto se desarrolla en el trayecto que une su *pertenencia al* entorno con su *dominio del* entorno» [46].

El ser humano y su obrar se ven condicionados por la edad del sujeto, por su familia y su entorno, por la etapa histórica y la cultura a la que pertenece, por el espacio concreto, su paisaje y su clima, por el grupo social en que se inserta, por los rasgos temperamentales heredados, así como por el carácter, la sexualidad, el modo de habérselas, como varón o como mujer, respecto a su mundo y a su propio proyecto de vida [47]. Es sugestiva la idea de plantear la cuestión de los condicionantes psicológicos en términos de «memoria afectiva». Producto de la historia personal y establecida en profundos niveles subconscientes, va creando confianzas y desconfianzas fundamentales que facilitan o dificultan las decisiones morales.

[45] Cf. VALORI, P., «Le aporie della moralità», en *L'esperienza morale*, 3.ª ed. (Brescia 1985), 39-54.

[46] MOUNIER, E., *Tratado del carácter*, en *Obras completas*, II (Salamanca 1993), 83ss. Ver también MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo*, en *Obras completas*, I (Salamanca 1992), 875-885: «Non estis sub lege»; ID., *El personalismo*, en *Obras completas*, III (Salamanca 1990), 499-506: «La libertad bajo condiciones».

[47] Véase TUGENDHAT, E., *Problemas de la Etica* (Barcelona 1988), 122-146, donde, en contra de Habermas, llega a la conclusión de que «la teoría del consenso es inaceptable como teoría general de fundamentación» de las normas morales (p.132).

Algo parecido habría que decir de los condicionantes sociales que, según L. Kohlberg, hacen que sólo un pequeño porcentaje de personas logre superar el nivel convencional del razonamiento moral, de que se hablará en el capítulo dedicado a la conciencia.

Admitir esta evidente condicionabilidad del hombre no significa negar su libertad. Pero sí que ayudará a situar adecuadamente la responsabilidad de las decisiones y las actuaciones morales del individuo. «La reflexión racional y la experiencia cotidiana demuestran la debilidad que marca la libertad del hombre» (VS 86) [48].

b) *Impedimentos de la responsabilidad*

Es fácil percibir, sin embargo, la existencia de otros *impedimentos* que obstaculizan la formulación de una decisión libre y responsable. La moral tradicional ha estudiado ampliamente estos impedimentos que anulan o vulneran la capacidad moral.

— Por lo que se refiere al aspecto cognitivo de la responsabilidad, habría que recordar que la responsabilidad es anulada por la *ignorancia invencible* respecto a la existencia o el ámbito de una determinada norma moral *(ignorantia iuris vel facti)* (DS 1968. 2865). De ella es preciso distinguir la ignorancia que procede simplemente de la pereza (DS 729s), así como la afectada y farisaica de quien no quiere conocer, p.ej., la magnitud del problema del hambre en el mundo para no «sentirse» responsable. La pregunta por la ignorancia puede hoy referirse a los valores éticos fundamentales más que a la norma moral. Y es claro que resulta especialmente preocupante en momentos históricos en los que la aceleración de los tiempos apenas permite la serena transmisión y asunción de tales valores [49].

— Por lo que se refiere a la voluntariedad del comportamiento humano responsable, recuérdese la importancia del *miedo,* que, atenazando como nunca al ser humano (RH 15), puede llegar a anular la responsabilidad cuando se convierte en motivo determinante de la acción —obrar *por* miedo—. Es cierto que puede también reforzar la misma decisión libre cuando la acompaña: el mártir y el héroe actúan *a pesar* del miedo. Aunque puede disminuir la responsabilidad y culpabilidad personal, el miedo no legitima en principio la comisión de acciones malas (DS 2129. 2151), como ha dicho la Iglesia a propósito de la aceptación de un duelo (2573. 3273). Piénsese en la

[48] Ver también *CEC* 1739. A propósito de la encíclica, véase KIELY, B., «Condicionamientos del acto moral», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 11.3.1994) 11.

[49] Llama la atención la amplitud que dedicaban a esta cuestión de la ignorancia los SALMANTICENSES, tr. XX, cap. 14.

colaboración a un acto de terrorismo o a la comisión de un aborto. Ahí se abre un amplio espacio para la consideración de la majestad de los valores morales, por un lado, y de la objeción de conciencia, por otro.

— Por lo que se refiere a la ejecución misma de un acto, baste recordar la *violencia* —física o moral— que dificulta el ejercicio de la libertad. La doctrina de la Iglesia, refiriéndose a casos muy concretos de violencia conyugal, ha afirmado repetidas veces que la violencia y la coacción pueden anular de tal forma la libertad y la responsabilidad que excusan a la persona de pecado (DS 2715.2758. 3634.3718). El ámbito y la gravedad de la coacción ha aumentado considerablemente en nuestra sociedad. A la violencia nos tienen acostumbrados tanto el ambiente cotidiano de la calle como el espectáculo ofrecido cada día por los medios de comunicación.

— La atención que la Teología Moral prestaba desde siempre al peso de una *costumbre inveterada,* arraigada en una sociedad en contra de las prescripciones de una determinada ley, se hace especialmente actual en el mundo de la aldea planetaria en que la presión grupal y el ajuste social ejercen tal poder que los individuos prefieren ignorar la verdad antes que encontrarse en soledad.

— La cuestión se torna especialmente seria si se piensa en la incidencia de la *propaganda* contemporánea sobre las decisiones de los ciudadanos, especialmente cuando se trata de estímulos publicitarios subliminales [50].

Todo esto es bien sabido. Se recuerda aquí con el fin de invitar a una reflexión sobre los notables influjos que pueden ejercer sobre las responsabilidades humanas los modernos medios de transmisión de la información. Ya el Concilio Vaticano II afirma que «estos medios, rectamente utilizados, prestan ayudas valiosas al género humano», aunque pueden ser utilizados «contra el propósito del Creador» [51].

Hoy resulta difícil concebir la libertad individual como una capacidad total de autodeterminación. No es posible discutir aquí si ha sido más determinista y fatalista el marxismo —en lo que se refería a la inevitabilidad de un utópico mundo sin clases— o el capitalismo

[50] Cf. BLÁZQUEZ, N., «Dimensión ética de la imagen audiovisual», en *Studium* 29 (1989), 3-49.

[51] CONCILIO VATICANO II, *Inter mirifica,* 2. La instrucción pastoral *La verdad os hará libres* reconoce su «papel muy beneficioso en orden a una sociedad políticamente libre y moralmente sana con informaciones y juicios objetivos y con la denuncia de los abusos del poder y de la corrupción imperante». Pero ha de reconocer que los medios de comunicación «han contribuido, seguramente sin pretenderlo, a favorecer uno de los peores males de la conciencia humana contemporánea: la anomía, el escepticismo ante la verdad y la desesperación de encontrar un camino hacia ella»: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad os hará libres,* 16.

occidental, que no retrocede ante el manejo de todos los estímulos para condicionar la libertad [52].

Sea como sea, la libertad ha de ser concebida como un proceso, en el que importa más el punto de llegada que el de partida. No basta con ser libre *de* coacciones. Lo que de verdad cuenta es estar y permanecer libre *para* una tarea concreta. Es preciso admitir todo un proceso de maduración progresiva en el sentido de la responsabilidad y en la capacidad para superar los diversos impedimentos antes mencionados. La madurez humana es vista por el cristiano como un proceso de gradualidad, en una progresiva fidelidad a la ayuda de la gracia de Dios [53] y una constante humildad y docilidad, que son las cualidades fundamentales de la prudencia como virtud moral [54]. Y es preciso tener en cuenta que nadie puede presumir de vivir en la libertad mientras no haya creado condiciones para que los otros vivan libremente. La moral de la libertad trasciende al problema tradicional de la libertad moral para abrirse a una moral de la liberación [55].

III. ALCANCE DE LA LIBERTAD Y LA RESPONSABILIDAD

La amplitud de este tema desborda los límites de una obra como ésta. De todas formas, la cuestión de la libertad y la responsabilidad humana ha suscitado en los últimos tiempos dos polémicas que resultan significativas. Más allá de la anécdota coyuntural, las cuestiones de fondo se refieren, en un caso, a la validez o invalidez de una reivindicación de total autonomía moral para la libertad humana, y, en el otro, a los límites y condiciones de la responsabilidad personal.

Se trata de las cuestiones relativas a la ética de situación y al principio del doble efecto.

1. La Etica de situación

En el capítulo dedicado a la Historia de la Teología Moral se hacía una leve alusión al problema de la *Etica de situación.* Este es el momento de dedicarle una atención un poco más amplia, precisamente porque se sitúa en el marco preciso de la responsabilidad moral y nos abre algunas perspectivas hacia la cuestión de la universa-

[52] Cf. PIEPER, A., *Etica y moral* (Barcelona 1991), 122-129: «Libertad y determinismo»; ZAVALLONI, R., *La libertà personale nel quadro della psicologia della condotta* (Milán 1973).

[53] YOU, A., *La loi de gradualité: une nouveauté en morale?* (Paris 1991).

[54] SANTO TOMÁS, *S.Th.*, 2-2, 49,3.

[55] SEGUNDO, J. L., «Libertad y liberación», en *Mysterium Liberationis,* I, 373-391.

lidad de las normas morales y la majestad de la conciencia, que más adelante seguirán.

a) La comprensión de la *Etica de situación* no es uniforme [56]. Tampoco lo es la misma comprensión de la idea de «situación». De un modo general se podría decir que *situación* se entiende aquí como la manera propiamente humana de existir, en las coordenadas del tiempo y del espacio. Se trata de una noción antropológica que codetermina la esencia del hombre, liberándola de su abstracción y colocándola en relación con su medio y con su comunidad [57].

La situación está dotada de algunas notas como la unicidad y la diversidad, la temporalidad y la personalidad, que afectan al ser humano que en ella se encuentra. En razón de su unicidad, el hombre vive el riesgo de la opción irrepetible y la urgencia de las ocasiones irrenunciables. Gracias a su diversidad, el sujeto se autodescubre desguarnecido ante los consejos de los otros y ante la orientación de las normas absolutas. En razón de su temporalidad, la situación recoge los frutos del pasado, pero sitúa a la persona en la novedad del instante presente. En gracia de su personalidad, el sujeto se autoexpresa en la situación, se automodela a la vez que se proyecta en el medio del que y para el que vive [58].

Uno de los mayores exponentes de la Etica de situación ha resumido los contenidos y objetivos de la misma en seis proposiciones que resultan iluminadoras, a pesar de su concisión:

1. Sólo una cosa es intrínsecamente buena, es decir, el amor; nada más.
2. La norma última de las decisiones cristianas es el amor: nada más.
3. Amor y justicia son la misma cosa, pues la justicia es el amor distribuido.
4. El amor desea el bien de nuestro prójimo, nos guste o no.
5. Sólo el fin justifica los medios; nada más.

[56] Ya Haring, B., *La Ley de Cristo* I, 351-354, distinguía entre las diversas comprensiones del fenómeno. Lo mismo hacía Gunthör, A., *La moral de la situación* (Madrid 1971), 8.

[57] Sobre el concepto de situación, cf. Hörmann, «Situación», en *DMC,* 1226-1231; Angelini, G., «Situación (Etica de)», en *DETM*, 1022-1027, con amplia bibliografía; Vico Peinado, J., «¿Libertad cristiana o moral de situación?», en *Ilustración del Clero* 42 (1969) 748-749.

[58] Cf. Fuchs, J., *Situation und Entscheidung. Grundfragen christlicher Situationsethik* (Frankfurt am Main 1952), 14-22. La importancia de la situación viene a plantear, en el campo ético, el dilema entre lo universal y lo singular, tema central de toda filosofía de Sócrates a Sartre: Perez Delgado, E., «Perfiles cristianos de la ética de situación», en *Pentecostés* 12 (1973) 296.

6. Las decisiones han de ser tomadas en la situación, no en fuerza de la prescripción [59].

En consecuencia, aquel movimiento trataba de erigir al hombre a su plena dignidad y realización en cuanto ser libre y responsable de sus propias acciones, favoreciendo su autonomía desde una perspectiva secular y, al mismo tiempo, desde la simplicidad del mandamiento del amor. Para ayudar a responder a la pregunta sobre el ser de la Etica de situación, resulta útil, por lo central, exponer el concepto que se forma sobre la naturaleza de la ley moral. Así lo veía el P. Rahner:

> «Niega la obligación general y constantemente vigente de normas materiales generales aplicadas a casos concretos, ya se consideren como normas de ley natural, ya de legislación positiva. Las normas son generales; el hombre, en cuanto existente, es en cada caso único e irrepetible. Su obrar, por tanto, no puede estar determinado por normas de contenido general (...). Esta relación inmediata con la situación, con la conciencia y con la fe no se puede traducir por el intermedio de una ley general. Así pues, una ley puede tener únicamente la función de colocar al hombre cada vez ante su propia situación, de constreñirlo a la fe; pero no puede ser algo que hay que cumplir» [60].

b) Las decisiones de la Iglesia sobre la Etica de situación estuvieron marcadas por una admirable cautela, como ha hecho notar A. Günthör [61]. Y eso, incluso cuando al fin optó por una condenación explícita, primero por medio de los discursos de Pío XII [62] y después por medio de la instrucción del Santo Oficio [63].

— Por lo que se refiere al papa, critica esta especie de *existencialismo, actualismo* o *individualismo moral* en cuanto que niega la existencia de leyes morales objetivas y deja la decisión sobre el bien o el mal moral a la determinación de la persona misma y a su recta intención, sin la más leve huella de intervención por parte de ley

[59] FLETCHER, J., *Moral Responsability. Situation Ethics at Work* (Philadelphia 1967), 13-28.

[60] RAHNER, K., «Sobre el problema de una ética existencial formal», en *Escritos de Teología,* II, Madrid 1967, 234.

[61] GUNTHÖR, A., *La moral de situación,* 25.

[62] Los discursos de Pío XII más alusivos a esta cuestión se sitúan en las fechas 21.11.1946; 8.12.1950; 23.3.1952; 18.4.1952, además de la alusión que se hace al existencialismo y su negación de las esencias inmutables en la encíclica *Humani generis.* Un estudio minucioso de los documentos papales puede verse en FORD, J. C.-KELLY, G., *Problemas de Teología Moral Contemporánea,* I (Santander 1964), 99-129.

[63] Lleva fecha del 2.2.1956: AAS 48 (1956) 143-145; cf. HUERTH, F. X., «Annotationes in Instructionem Supremae Sacrae Congregationis S. Officii de Ethica Situationis», en *Period.* 45 (1956) 157-161.

alguna, de la comunidad o de cualquier forma de culto o religión. Frente a esos postulados declara el papa que es verdad que Dios quiere ante todo la intención recta, pero que ésta no basta si no va acompañada de buenas obras. Rechaza el principio de que el fin justifica los medios. Y recuerda que puede haber circunstancias en las que un cristiano tenga que sacrificar todo y llegar hasta el martirio, para salvar el sentido último de su vida o su alma.

De todas formas, el papa valoraba las enormes dificultades que por aquellos tiempos planteaba la decisión de seguir con fidelidad las exigencias de la vida cristiana a muchas personas, para cuyo cansancio la nueva moral podía presentarse como una tentadora liberación. Afirmaba además el papa que en muchos casos es ciertamente necesario un serio estudio de la situación con el fin de formar un juicio correcto para el propio comportamiento.

— La instrucción del Santo Oficio analizaba el trasfondo metafísico de la nueva moral, con especial atención al concepto de «naturaleza humana», que, según los autores de la nueva moral, habría de ser sustituido por el concepto de naturaleza humana «existente», que no posee una validez objetiva absoluta, sino sólo un valor relativo y mudable. De todas formas, la misma Instrucción, aunque prohíbe la divulgación de *esta* moral de situación, se cuida de condenar de forma global todos los elementos que la nueva moral aportaba:

> «Muchos de los postulados de este sistema de la "Moral de situación" son contrarios a la verdad objetiva y al dictamen de la recta razón, manifiestan vestigios de relativismo y modernismo y están muy lejos de la doctrina católica secularmente enseñada. En no pocos de sus asertos se muestran afines a varios sistemas de ética acatólica» [64].

De hecho, el Concilio Vaticano II no llegó a condenar la moral de situación como algunos habían pedido. Una cierta respuesta se encuentra en GS 16, donde se ha querido recordar la difícil dialéctica entre la ley y la conciencia, afirmando que a medida que se impone la recta conciencia, más se aleja el hombre de la arbitrariedad y procura regirse por una norma objetiva de moralidad. Se diría que el peso del Concilio se inclina hacia el lado opuesto de la ética de situación. Cabe preguntarse si no trataría de negar una determinada moral de situación: precisamente aquella que «se atreve a rechazar la fundamentación objetiva de la moral» [65].

[64] AAS 48 (1956) 145.

[65] Así lo precisaba un escrito enviado por la Congregación de la Fe a los presidentes de las conferencias episcopales (14.7.1966): AAS 58 (1966) 259-261.

De todas formas, de toda esta cuestión, que evoca problemas perennes, ahora retomados en cierto modo por la encíclica *Veritatis splendor,* algo ha quedado claro:

— la enorme dificultad de pensar la libertad y responsabilidad humana en términos abstractos;

— y la otra dificultad de subrayar tanto la responsabilidad situada que se olvide la majestad de los valores humanos universales, de forma que sea imposible el diálogo ético entre las personas y entre las comunidades [66].

2. Principio del doble efecto

El principio del doble efecto ha sido un elemento casi imprescindible en la teología moral católica para la formación del juicio ético. El principio ha servido para el enjuiciamiento moral de muchas situaciones en que se da un conflicto de deberes o valores, en las cuales sólo se puede evitar un mal o conseguir un bien más o menos necesario, cuando, en contra de la voluntad, se prevé algún mal.

El principio se debe a Juan de Santo Tomás (1589-1644), aunque las premisas se encuentren ya en Santo Tomás [67]. Desde la segunda mitad del siglo XIX alcanza un puesto de relieve en los manuales de Teología Moral, por influencia de J. P. Gury (1801-1866). Pío XII lo utiliza con frecuencia para dilucidar algunas cuestiones complicadas. Piénsese en la prohibición del aborto *directo,* tolerado como efecto *indirecto* en algunas ocasiones.

La formulación del principio incluye, de una forma o de otra, las cuatro condiciones siguientes:

1) La acción misma, de la que se deriva una consecuencia mala, tiene que ser buena o indiferente, pero no mala en sí misma, independientemente de las circunstancias.

2) El efecto bueno y el malo tienen que seguirse con igual inmediatez de la acción (pues, de lo contrario, la consecuencia mala sería un medio para alcanzar el efecto bueno).

3) Unicamente el efecto bueno ha de ser perseguido por el actuante, que se limita a permitir o tolerar el malo.

4) Tiene que haber un motivo proporcionado para asumir la causa y permitir el efecto malo (DS 2131) [68].

[66] Véase más ampliamente FLECHA, J. R., «Dolores y gozos de la Etica de situación», en *Colligite* 23 (1977) 33-45. Cf. PRIVITERA, S., «Relativismo», en *NDTM* 1596-1597.

[67] *S.Th.* 1-2, 18; 1-2, 20,5; 2-2, 64, 7; *De malo,* 2.

[68] ZALBA, M., *Theologiae Moralis Compendium,* I (Madrid 1958), 150.

Es cierto que todos los tratadistas añaden que el juicio sobre tal proporcionalidad que compense las malas consecuencias corresponde a la conciencia del sujeto agente, que debe guiarse por el orden objetivo del ser y de los valores y actuar con la máxima prudencia:

> «Como norma general podemos establecer que la razón positiva compensadora de las malas consecuencias debe ser tanto más importante cuanto más graves son las malas consecuencias previstas, cuanto más próxima y estrecha es la conexión causal entre el acto y las malas consecuencias, cuanto más débil es el título jurídico en que puede fundarse el sujeto agente, cuanto más numerosas o poderosas son las razones particulares del sujeto agente, por ejemplo, en virtud de su cargo o profesión, para dejar de realizar el acto causante de las malas consecuencias» [69].

En la actualidad, el principio del doble efecto ha dado origen a múltiples discusiones. La formulación del principio fue un recurso necesario para la solución de los inevitables conflictos de valores con los que la persona se ve enfrentada, pero, en la práctica, puede dar origen tanto a un legalismo fisicista como a un incontrolable relativismo [70].

Sin referirse a él explícitamente, el principio del doble efecto no está ausente de las orientaciones marcadas por la encíclica *Veritatis splendor:* cuando insiste en el hecho de que existen normas negativas absolutas que sin excepción prohíben acciones intrínsecamente malas (n.50.52, 67, 80-83, 96, 97, 99, 104, 115) [71] y cuando afirma que «si es lícito alguna vez tolerar un mal menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande, no es lícito, ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien (cf. Rom 3,8), es decir, hacer objeto de un acto positivo de voluntad lo que es intrínsecamente desordenado y, por lo mismo, indigno de la persona humana, aunque con ello se quisiese salvaguardar o promover el bien individual, familiar o social» [72].

De todas formas, el principio del doble efecto nos remite a una concepción de la libertad y responsabilidad que no termina en el

[69] MAUSBACH, J.-ERMECKE, G., *Teología Moral Católica,* I, 2.ª ed. (Pamplona 1971), 374.

[70] HOLDEREGGER, A., «Principio del doble efecto», en *NDMC,* 477-479.

[71] Véase el comentario que sobre este tema de la encíclica han publicado FINNIS, J. y GRISEZ, G., «Los actos intrínsecamente malos», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 4.3.1994), 23.

[72] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor,* 81, recogiendo el texto de PABLO VI, *Humanae vitae* 14. Cf. RODRÍGUEZ LUÑO, A., «La ética teleológica», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 18.2.1994) 11.

sujeto mismo, sino que se abre a la presencia de los demás y reafirma la concepción de la responsabilidad moral como responsabilidad social.

IV. RESPONSABILIDAD Y SOLIDARIDAD

Precisamente, tanto desde un punto de vista personalista como desde la visión aportada por la fe, la libertad-responsabilidad se entiende como corresponsabilidad con vistas a una tarea humana y humanizadora. Aun antes de decidirse a actuar libre y responsablemente, el ser humano es acogido en el seno de una comunidad que ha formulado muchas decisiones que lo afectarán necesariamente. Y él mismo asumirá algunas decisiones que habrán de afectar a otros en una misteriosa comunión axiológica, tanto diacrónica como sincrónica [73]. El «yo» no puede sustraerse de su unicidad. Pero tampoco puede esconderse del rostro del «otro» que continuamente lo interpela y lo llama a la responsabilidad y la diaconía. «Ser "yo" significa no poder sustraerse a la responsabilidad» [74].

Ante la revelación del Dios santo, el profeta Isaías se descubre a sí mismo como «un hombre de labios impuros que habita en medio de un pueblo de labios impuros» (Is 6,5). Son infinitas las exhortaciones de los profetas a vivir la vida con un sentido de responsabilidad hacia los demás, especialmente los más pobres y marginados.

Jesús mismo ha asumido sobre sí la responsabilidad de los pecados de los hombres y ha vivido en la tierra como el servidor de todos (Lc 22,27; Flp 2,7) e invita a sus discípulos a seguir su ejemplo. Los cristianos saben que han sido llamados a formar con los otros un solo cuerpo de Cristo (1 Cor 12,27; Col 2,19).

El Concilio Vaticano II, al tiempo que vincula la responsabilidad a la libertad y a la misma dignidad del ser humano, en cuanto persona (DH 2b), propugna el principio moral de la responsabilidad personal y social (DH 7b; GS 27c, 34c). Esta conciencia, humana y cristiana, de la responsabilidad va ganando terreno en la conciencia de la humanidad, como admitía el mismo Concilio (DH 1a, 15d; GS 55,56a; AA 1c). De todas formas, ese sentido de la responsabilidad ha de ser educado concienzudamente (DH 8bc; GS 31ab, 90a) [75].

[73] Véase a este propósito la obra de ANTOINE, P., *Morale sans anthropologie* (París 1970), esp. 90-91, donde se refiere a la responsabilidad que precede a la acción; 92-95, sobre la acción comunitaria y la responsabilidad; en el mismo contexto se refiere a la responsabilidad del destino histórico de la humanidad, de la que cada uno es responsable solidariamente.

[74] LEVINAS, E., *Humanismo del Otro Hombre* (Madrid 1993), 47.

[75] En la misma línea de reconocimiento y promoción de la responsabilidad ética se coloca la Doctrina Social de la Iglesia, al promover una mayor solidaridad entre los hombres: SRS 38.

Con razón el *Catecismo de la Iglesia Católica* coloca en la parte destinada a la Moral Fundamental un capítulo sobre «La comunidad humana» (n.1877-1948). Allí se recuerda que todos los hombres son llamados al mismo fin, que es Dios; que la persona humana necesita la vida social para vivir y desarrollarse como tal, y que, a su vez, ha de tener en cuenta en sus decisiones personales el bien común de toda la sociedad. La vida moral se realiza, en efecto, en un entramado de compromisos voluntarios que significan y actúan la vocación a la participación. «La participación se realiza ante todo con la dedicación a las tareas cuya *responsabilidad personal* se asume: por la atención prestada a la educación de su familia, por la responsabilidad en su trabajo, el hombre participa en el bien de los demás y de la sociedad» [76].

En relación con la corresponsabilidad, la Teología Moral ha establecido algunas normas concretas. Las acciones buenas o malas de los otros son imputables también a quien las ha provocado o determinado, si es que han sido directamente previstas e intentadas como buenas o malas. Y aunque no hayan sido previstas directamente, pueden ser imputadas al causante si no se ha preocupado de omitir una acción que podría desencadenar tal efecto. En este contexto, habría que repensar la problemática relativa al testimonio y al escándalo.

Y habría que pensar en la responsabilidad de la cooperación con las acciones ajenas. La cooperación meramente material, cuando se colabora con la acción exterior de otros, pero no con su voluntad buena o mala, puede no ser tan seria, sobre todo si la colaboración no era mala y existía una motivación suficiente para tal cooperación. La colaboración formal, que hace propia la voluntad buena o mala del otro, implica una responsabilidad moral hacia la acción realizada en común.

El ejercicio de la responsabilidad se hace especialmente dramático en las elecciones y opciones que han de tomar aquellos de los que dependen los destinos de los pueblos [77] y el mismo destino de la realidad creada [78], pero afectan también a cada persona individual

[76] *CEC,* 1914, donde remite a *CA* 43. Véase también *VS* 98-101; cf. SCHOOYANS, M., «La Encíclica y la moral social», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 18.3.1994) 11.

[77] Ver JONAS, H., «Technology and Responsability», en *Social Research* 40 (1973) 31-54, así como su obra *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt a.M. 1979); ver también JONAS, H, «Prinzip Verantwortung-zur Grundlegung einer Zukunftsethik», en MEYER, TH.-MILLER, S. (ed.), *Zukunftsethik und Industriegesellschaft* (München 1986). Cf. MATE, M. R., «Sobre la compasión y la política», en MUGUERZA, J.-QUESADA, F.-RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (ed.), *Ética día tras día* (Madrid 1991), 271-296.

[78] FLECHA, J. R., «Ecología y ecoética. Una tarea para la fe», en GALINDO, A. (ed.), *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta* (Salamanca 1991), 295-320; ID., «La ecología», en CUADRÓN, A. A., *Manual de Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid, BAC, 1993), 259-275.

que esté dispuesta a superar la tentación del narcisismo para redescubrir la comunidad [79].

De ahí que la *libertad* y la responsabilidad, en fin, hayan de ser comprendidas como una tarea de *liberación,* en la que el ser humano se libera ofreciendo a los demás unos motivos, unos espacios y unas fuerzas para su propia realización y convivencia.

V. RESPONSABILIDAD Y GRACIA

Como se sabe, esta dialéctica entre la libertad y responsabilidad humana, por una parte, y la gracia de Dios, por otra, atraviesa toda la historia de la teología cristiana. Mejor o peor planteada, tocaba la entraña misma de la pregunta por Dios, la pregunta por el hombre y por su mutua relación. A pesar de las disposiciones conciliares, los peligros de pelagianismo o jansenismo han perdurado a lo largo de los siglos [80].

1. La gracia y la caridad de Cristo

El Concilio XVI de Cartago (a.418) rechaza dos concepciones que pueden ser habituales: *a)* que por *gracia* baste con entender «la apertura de la inteligencia a los mandatos para saber qué debemos desear, qué evitar», sin que ella nos conceda además «el *amar* y el *poder hacer»* lo que hemos conocido que debía hacerse; *b)* que la gracia se nos otorgue sólo «para poder cumplir *más fácilmente»* lo que precriben los mandamientos. Una consecuencia se deriva de ese texto: que es imposible el ejercicio de la responsabilidad moral sin la gracia de Dios y con el único apoyo del libre albedrío [81].

Santo Tomás habrá de decir que sin la gracia de Dios el hombre no puede ni conocer la verdad sobrenatural y salvífica. En el estado de naturaleza caída, el hombre necesita además la gracia, en primer lugar para ser curado del pecado y después para obrar el bien de la virtud sobrenatural y aun para determinarse a obrar bien. Con más razón es necesaria para amar a Dios sobre todas las cosas y para cumplir los otros mandamientos, tanto en su materialidad como por razón de la caridad [82].

Con motivo de la crisis de la reforma, ante la excesiva desconfianza respecto a la naturaleza humana, el Concilio de Trento habrá de precisar tanto la posibilidad del cumplimiento de los mandamien-

[79] ALVAREZ TURIENZO, S., «Comunidad: paradigma de vida civil perdido, ¿recuperable?», en MUGUERZA, J.-QUESADA, F.-RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (ed.), *Etica día tras día,* 11-27.

[80] RUIZ DE LA PEÑA, J. L, *El don de Dios. Antropología teológica especial,* 273.

[81] RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 281-282.

[82] SANTO TOMÁS, *S.Th.* 1-2, 109, 1-4.

tos como el riesgo de una excesiva presunción entre los que, sabiéndose justificados, no se preocupan de cumplirlos:

> «Nadie puede considerarse desligado de la observancia de los mandamientos, por muy justificado que esté; nadie puede apoyarse en aquel dicho temerario y condenado por los Padres: que los mandamientos de Dios son imposibles de cumplir por el hombre justificado. "Porque Dios no manda cosas imposibles, sino que, al mandar lo que manda, te invita a hacer lo que puedas y pedir lo que no puedas" y te ayuda para que puedas. "Sus mandamientos no son pesados" (1 Jn 5,3), "su yugo es suave y su carga ligera" (Mt 11,30)» [83].

Ante las tentaciones prometeicas del hombre de hoy, el Concilio Vaticano II ha tenido que proclamar que «para dar una respuesta de fe a la revelación es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y ayuda al ser humano, junto con el auxilio del Espíritu Santo» (DV 5). Más directamente se sitúa en el plano ético la afirmación conciliar que, tratando de equilibrar su propio entusiasmo ante la orientación de la libertad humana hacia el bien, añade que «la libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios» (GS 17) [84].

Siguiendo el esquema esbozado por Santo Tomás, también el *Catecismo de la Iglesia Católica* ha colocado un capítulo sobre la gracia en el marco de la moral fundamental, para subrayar que «la caridad de Cristo es en nosotros la fuente de todos nuestros méritos ante Dios. La gracia, uniéndonos a Cristo con un amor activo, asegura el carácter sobrenatural de nuestros actos y, por consiguiente, su mérito tanto ante Dios como ante los hombres» [85].

Es de esperar que, de la mano de la moderna antropología teológica, sea más fácil repensar la colaboración entre la libertad humana y la iniciativa de Dios. Ni aquélla puede realizarse sin ésta, ni ésta aniquila o empobrece la dignidad de aquélla. El creyente puede comprender que la grandeza de su libertad en el creer coincide con su libertad en el recibir la oferta. «Cuando se despierta la conciencia del propio ser y de ser libre, surge automáticamente un sí espontáneo y sin reservas a la realidad donada. El que pronuncia este sí, se sabe potenciado desde alguna parte, obsequiado con el sí del ser. En rea-

[83] Concilio de Trento: Ses. VI, Decreto sobre la justificación *Cum hoc tempore,* cap. 11: DS 1536; cf. can.18: DS 1568. El texto de San Agustín citado por el Concilio pertenece a la obra *De natura et gratia* 43,50: CSEL 60, 270. Este texto conciliar ha sido retomado por VS 102.

[84] Véase también LG 9c, 14b; SC 11, 61a; AG 13b.

[85] *CEC* 2011.

lidad, existir es algo precioso»[86]. Vivir es saberse vivido. Y actuar responsable y meritoriamente es saberse acogido y potenciado. Esto no lo comprenden los que sólo creen en el poder o sólo creen en la sabiduría. Es preciso creer en el amor[87].

2. Cristo, consujeto del actuar cristiano

No quedaría explicado el sentido más profundo de la responsabilidad moral cristiana si no se considerara la influencia de Jesucristo y de su Espíritu en el comportamiento de los creyentes.

Como se sabe, Pablo trata de expresar la riqueza de la dimensión dinámica y cristocéntrica del existir cristiano sirviéndose, sobre todo, de la expresión «en Cristo» o, más frecuentemente aún, «en Cristo Jesús», para indicar que los fieles viven injertos en su misma vida.

Los cristianos están en Cristo, en cuanto que, bautizados *eis Christón,* sumergidos en Cristo, tienen ya a Cristo (cf. 1 Cor 1,13.16). Por el bautismo, el hombre deja de existir en Adán, en la carne, en la Ley, en la muerte y en el pecado, y comienza una nueva existencia en Jesucristo.

Los fieles han sido destinados a la identificación presente con Cristo, con vistas a la participación futura en su gloria. Mediante el bautismo, han sido transportados de la región del pecado y de la muerte, propia del primer hombre y del viejo eón de la esclavitud, a la nueva región y al nuevo eón de la justicia y de la vida, aportadas por el segundo Adán.

Pero no sólo los cristianos están «en Cristo», sino que también Cristo está en ellos —según una fórmula paulina algo más rara—, realizando su justicia (cf. Rom 8,10), como un consujeto de su vida psíquica y espiritual (Gál 2,20).

Como Adán vive en cierto modo en los hombres, sus descendientes, así también Cristo, iniciador del nuevo eón, vive en los fieles, haciéndoles partícipes de su propia resurrección de entre los muertos. La vida nacida de la muerte y resurrección de Jesucristo penetra y transforma a los cristianos y constituye su vida, vida para Dios en la fe del Hijo de Dios, «vida de Cristo en mí» —dice Pablo—, que desemboca en la vida eterna (cf. 1 Tim 1,16).

El seguimiento de Jesús y la imitación del Cristo glorificado se han convertido, pues, en la vivencia de su misma vida, compartida

[86] BALTHASAR, H. U. von, *Teodramática. 2. Las personas del drama. El hombre en Dios* (Madrid 1992), 262: véase todo el contexto sobre «la acogida de la libertad».

[87] Esta contraposición, que Valentín Tomberg ve reflejada en la parábola del hijo pródigo, se encuentra en el frontispicio de BALTHASAR, H. U. von, *Teodramática. 3. Las personas del drama. El hombre en Cristo* (Madrid 1993), 13.

con los que creen en El y, en consecuencia, tratan de actuar como El y con El. En Cristo resucitado la responsabilidad moral es elevada y acompañada por su gracia.

Todavía es preciso añadir una observación contra todas las tentaciones de pelagianismo que pendularmente aparecen en el seno de la comunidad y en la vida de cada cristiano. El seguimiento de Cristo no es una tarea confiada a las propias fuerzas humanas. Nacido en la libertad del hombre, no se realiza gracias a esa libertad herida. El seguimiento de Cristo es imposible sin la presencia del Espíritu del Resucitado. He aquí expresado con el dramatismo de las intuiciones más simples:

> «Jesús no ha insuflado su Espíritu a sus discípulos por tiempos y por etapas, para que fueran capaces de cumplir, con El por delante, un paso tras otro; hasta que "Jesús no fue glorificado", no hubo Espíritu para los discípulos (Jn 7,39). Por eso, y a pesar de toda su buena voluntad, los discípulos ni podían comprender realmente a Jesús, ni seguirle hasta el final, hasta la cruz. El Señor dirá a Pedro: "Adonde yo voy, no puedes seguirme ahora; me seguirás más tarde" (Jn 13,36).
>
> De aquí se deduce que el seguimiento posterior de Jesús no puede ser la mera repetición del desarrollo histórico de su vida desde el principio hasta la cruz, puesto que el don del Espíritu a los creyentes comporta lógicamente la totalidad del proceso que se extiende hasta la cruz, pasión, resurrección y ascensión» [88].

[88] BALTHASAR, H. U. VON, *Teodramática*, 4. *La acción* (Madrid 1995) 359.

CAPÍTULO VI

ACCION Y EXPERIENCIA MORAL CRISTIANA

BIBLIOGRAFIA

DEMMER, K., «Opción fundamental», en *NDTM* 1269-1278; FERNÁNDEZ, A., *Moral fundamental,* 493-569; FRATALLONE, R., «Acto humano», en *NDTM* 23-46; GALINDO, A., *La opción fundamental en el pensamiento de San Alfonso* (Vitoria 1984); LÓPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la ética cristiana,* 187-213; NELLO FIGA, A., *Teorema de la opción fundamental* (Roma 1995); SCHÜLLER, B., *L'uomo veramente uomo. La dimensione teologica dell'etica nella dimensione etica dell'uomo* (Palermo 1987); TOINET, P., *L'homme en sa vérité. Essai d'anthropologie philosophique* (París 1968); HERRÁEZ, F., *La opción fundamental* (Salamanca 1978); VIDAL, M., *Opción fundamental y actitudes éticas* (Madrid 1991); WOJTYLA, K., *Persona y acción* (Madrid, BAC, 1982).

El comportamiento humano responsable, con sus condicionantes y sus impedimentos, no se da de forma abstracta. Los hombres y mujeres son buenos «en la práctica», no en la teoría. La bondad es un calificativo de la acción circunstanciada. Ese comportamiento puede ser percibido como un acto aislado o bien como una actitud permanente.

Y, aun más allá de los actos y de las actitudes, percibimos que nuestro comportamiento moral gira en torno a opciones muy radicales que, en la práctica, vienen a jerarquizar los valores éticos que configuran nuestra silueta ética.

I. ACTOS Y ACTITUDES

Se suele decir que Santo Tomás fue el primero en elaborar un tratado sobre los actos humanos [1]. De hecho, él coloca la reflexión sobre los actos humanos en el contexto de la moralidad general *(S.Th.* 1-2). Tras referirse al tema de la felicidad, que abre el tratado (q. 1-5) y describe el fin de la vida moral, Santo Tomás añade la exposición, amplia y sistemática, de los actos humanos (q. 6-17) y de los otros temas relacionados con ellos, como son la moralidad, las pasiones, los hábitos, las virtudes, los dones y frutos del Espíritu y las bienaventuranzas, los vicios y pecados, la ley, la gracia y el mé-

[1] URDANOZ, T., *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos,* en *Suma Teológica,* IV (Madrid, BAC, 1954), 260.

rito (q. 18-114). Como se sabe, la parte 2-2 de la *Suma Teológica* estudiará la moral específica sobre el esquema de las virtudes teologales y cardinales.

San Alfonso María de Ligorio siguió el esquema de la *Medulla Theologiae Moralis* de E. Busembaum, quien no había dedicado un espacio al tratado de los actos humanos. Pero ya desde la segunda edición de su obra (1753-1755), San Alfonso sintió la necesidad de dedicar una atención especial a los actos humanos, su naturaleza y división, voluntariedad y libertad, análisis moral [2].

También hoy, este tratado resulta absolutamente imprescindible, aunque ha de ser estructurado teniendo en cuenta la dignidad última de la persona, que se manifiesta en sus actos, sus actitudes y sus opciones básicas, pero también la originalidad del comportamiento de los que han sido llamados en Cristo.

1. Los actos morales

Los manuales clásicos se fijan con razón, por una parte, en las «acciones humanas», que tienen su raíz en el centro mismo de la persona que recibe el valor moral, lo percibe lúcidamente y decide libremente en consecuencia. Por otro lado, consideran esas otras «acciones del hombre», más biológicas o instintivas, sustraídas a la responsabilidad personal porque se realizan sin la advertencia y sin la necesaria libertad. Estas últimas, en consecuencia, no alcanzan el nivel específico de la vida espiritual del ser humano y no son objeto directo de la reflexión moral.

Así es como la acción humana incluye algunos elementos indispensables para serlo y precisamente por ser humana:

En primer lugar, el *conocimiento* [3], tanto de la acción en sí misma como de su relación con los valores morales que están en juego. Ese conocimiento o advertencia, tanto material como formal, puede estar presente en varios grados de intensidad, de forma que la atención puede ser actual o virtual. Es cierto que la acción no sería plenamente humana si sólo se contara con una atención habitual que, en todo caso, se reduciría a una disponibilidad y orientación anímica general.

En segundo lugar, a la decisión cognoscitiva la acompaña un sentimiento de tendencia y voluntariedad hacia el valor conocido. Ese querer recoge todas las energías psicofísicas y operativas para dirigirlas hacia una meta operativa. El acto voluntario puede dirigir-

[2] GALINDO, A., «Los grandes tratados de moral en San Alfonso María de Ligorio: Arquitectura de la síntesis de su Teología Moral», en *Moralia* 10 (1988) 273-304.

[3] TOMAS DE AQUINO, *De veritate*, 3, 2.

se a una realidad o una acción querida en sí misma (voluntario directo) o bien a una realidad en cuanto vinculada a un valor pretendido y buscado (voluntario *in causa* o indirecto).

En tercer lugar, es preciso prestar atención a la decisión libre y la misma realización no coaccionada de la acción propuesta.

Los manuales añadían una segunda distinción entre el acto interior y el exterior. El hombre es, en efecto, una unidad psicosomática. El comportamiento humano responsable tiene su origen en la decisión querida y libre, aunque se refleje en el ejercicio visible de sus potencialidades. Es fácil percibir la diferencia entre las acciones humanas realizadas en el interior del hombre, donde se polarizan también las energías psicofísicas de la persona, y las acciones que, partiendo de la intimidad, se abren al mundo exterior al hombre con la mediación de los órganos corpóreos [4]. La moralidad del acto queda ya determinada por el acto interno, aunque la acción exterior y visible añade un complemento y una valencia moral ulterior al acto humano ya existente.

Ahora bien, los actos humanos se califican como buenos o como malos en razón de su referencia al fin último, que es, como se ha dicho, la felicidad. El entendimiento, que penetra el significado ético del acto, y la libre voluntad, que decide sin coacciones, son los elementos de que dispone el hombre para realizar su moralidad en cada uno de los actos unificados por el fin último. Los diversos condicionamientos que coartan el entendimiento o la voluntad, y, en consecuencia, alteran o anulan la libertad, darán origen a los diversos grados de moralidad y de responsabilidad de la persona en sus elecciones morales concretas.

Sin negar una validez fundamental a este planteamiento tradicional, el diálogo con la filosofía personalista ha ayudado a la Teología Moral a comprender que en la base de la acción humana, más que el conocimiento racional objetivo, se encuentra concretamente la motivación subjetiva, es decir, aquel «conjunto de factores internos a la persona que da energía y dirección a su comportamiento; es el dinamismo de la persona proyectado hacia un valor futuro. El motivo se encuentra ante todo en las necesidades tanto fisiológicas (experimentadas de modo cíclico por períodos: ej., el hambre) como no fisiológicas (que admiten sólo satisfacción parcial: ej., curiosidad, afirmación de sí). El motivo selecciona entre las conductas posibles las que se demuestran más eficientes para el propio fin; mantienen la propia actividad hasta que el motivo quede satisfecho. La motiva-

[4] HÄRING, B., *La Ley de Cristo,* 1, 235-236, que las denomina respectivamente como «actos» y «acciones».

ción conduce una acción a su fin, haciéndola apropiada respecto a él, persistente e indagadora» [5].

Dando todavía un paso más, habría que considerar este análisis del actuar humano a la luz de la revelación cristiana. La Teología Moral ha de dialogar con el análisis psicológico, pero ha de remitirse continuamente a la novedad de la vida redimida por Jesucristo [6].

El conocimiento propio de los actos humanos se completa así con el discernimiento que es obra del Espíritu de Dios (1 Cor 8,3). Ya no se trata de un mero conocimiento teórico, sino de una relación de familiaridad y sintonía con el objeto conocido, una relación de amor a los valores éticos que realizan a la persona amada por Dios (cf. Ez 20, 10-20; Os 13, 4; Miq 6,5). Conocer la voluntad de Dios (Hech 22,14; Rom 2,18) o conocer el juicio de Dios (Rom 1,32) es más que un saber teórico (Jn 7,49). Para Pablo, conocer a Dios implica alabarlo (Rom 1,21) y prestar obediencia a Cristo (2 Cor 10,5).

La voluntariedad, por su parte, es sanada por su gracia y por sus dones. Y la operación libre es dictada por «la ley perfecta de la libertad» (Sant 1,25; 2,12) [7], una libertad para la cual nos ha liberado Cristo (Gál 5,1) y que está íntimamente orientada a la caridad (cf. LG 9) [8].

2. La actitud moral

En los últimos tiempos, y a partir de la sociología y de la psicología, ha comenzado a utilizarse la categoría de la actitud, como sustituyendo a la categoría clásica de los hábitos.

La actitud moral no debería ser confundida con la intención, como a veces se hace [9]. Podría, más bien, ser entendida como «el conjunto de disposiciones adquiridas que nos llevan a reaccionar positiva o negativamente ante los valores éticos». Esta descripción de la actitud habría de completarse, por lo que a la moral cristiana se refiere, con una reflexión sobre sus motivaciones de gracia, sus referencias a la realidad, su aspiración tendencial hacia la perfección pedida por Jesús a los suyos [10].

[5] GOFFI, T., *Corso di morale. 1. Vita nuova in Cristo* (Brescia 1989), 406

[6] Una gran abundancia de datos puede encontrarse en GARDEIL, A., «Acte humain», en *DTC,* 1, 339-345.

[7] Es ésa una expresión que constituye una especie de nudo de conexión de todas las ideas y propósitos expresados en la carta de Santiago: SCHNACKENBURG, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* II (Barcelona 1991), 242.

[8] LYONNET, S., *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon S. Paul* (Paris 1954); SPICQ, C., *Charité et liberté dans le Nouveau Testament* (Paris 1961).

[9] Así parece entenderla, para descalificar a las éticas teleológicas, RODRIGUEZ LUÑO, A., «La ética teleológica», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 18.2.1994) 22.

[10] VIDAL, M., «Actitud», en *DET,* 13.

La actitud moral comporta, pues, todo el mundo cognoscitivo y el volitivo, el ámbito de los sentimientos humanos y el campo operativo de la persona. La defensa de una moral que recupera las actitudes encontraría su apologia en aquel pensamiento de B. Pascal: «Lo que puede la virtud de un hombre no se debe medir por sus esfuerzos, sino por su estado ordinario».

En realidad, se puede decir que la ética tradicional ya estudiaba de algún modo las actitudes morales, sobre todo al dedicar su atención a los hábitos y a las virtudes cardinales, de tan honda raigambre desde la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles. Pero, en la práctica, la moral tradicional concedía una enorme importancia a los actos, al menos en cuanto a espacio de tratamiento y de atención.

De todas formas una consideración cristiana de las actitudes puede y debe producir frutos insospechados, como se verá más adelante. Antes, sin embargo, es preciso analizar más detenidamente el carácter moral del comportamiento humano, se realice éste en actos o en actitudes.

II. FUENTES DE LA MORALIDAD

Pero tanto la calificación de los actos morales —o las omisiones— como el juicio sobre las actitudes ha de tener en cuenta la realidad concreta de las decisiones antropológicas [11].

De ahí que la Teología Moral haya articulado un discurso sobre los principios relativos a las llamadas «fuentes de moralidad» [12]. Se denominan así los diferentes elementos de la acción humana, que han de medirse por la norma ética y que determinan la moralidad de la acción. Las «fuentes de la moralidad son ya reducidas a tres por Santo Tomás: el *objeto* de la acción misma, el *fin* que con ella se persigue, y las *circunstancias* que la sitúan en un lugar y en un momento concretos [13]. Una acción humana será buena cuando los tres elementos lo sean. Y será mala cuando al menos uno de ellos choque contra los valores éticos que reflejan las normas de moralidad: *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu:* el bien (proviene) de todas las causas, el mal de un defecto cualquiera.

[11] MARCHAL, L., «Moralité de l'acte humain», en *DTC* 10, 2459-2472.

[12] STANKE, G., *Die Lehre von der «Quellen der Moralität». Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze* (Regensburg 1984): ver nuestra recensión en *Salmanticensis* 33 (1986) 385-386; PESCHKE, K. H., «Fuentes de la moralidad» en *NDMC* 282-286.

[13] *S.Th.* 1-2, q.18, a.2,3,4.

1. El objeto

El objeto del acto humano es aquello a lo que tiende la acción por su propia naturaleza, con independencia de la intención del agente y las circunstancias que puedan rodearla. El objeto es el resultado del acto humano y el efecto que la acción produce de modo directo *(finis operis)*.

En principio, el objeto elegido es un bien hacia el cual tiende deliberadamente la voluntad. El objeto especifica moralmente el acto del querer, según que la razón lo reconozca y lo juzgue conforme o no conforme con el bien verdadero y con la última verdad del hombre. La moralidad primera y esencial del comportamiento humano se deriva del objeto moralmente considerado [14].

No se trata, por tanto de un objeto material y físico, sino moral y afectado por los valores éticos imprescindibles, como siempre reconocían los manuales clásicos [15].

Los manuales concedían a esa distinción entre el objeto de la acción y la materia sobre la que versa una gran importancia en el ámbito de la moral especial, por ejemplo, al razonar sobre la apropiación de los bienes ajenos (materia), en caso de urgente necesidad y contra la voluntad injustificada de su dueño (objeto). Hoy habría que ver esa distinción en la perspectiva de los valores éticos implicados en la acción.

Siguiendo a Santo Tomás, los mismos manuales católicos de moral suelen afirmar que el objeto de una acción puede ser bueno, malo o indiferente [16]. Tal afirmación es comprensible cuando se quiere dirigir la atención hacia la acción concreta y el valor ético que representa. Pero es discutible, si se tiene en cuenta que toda acción u omisión repercute de alguna forma en el proceso de realización de la persona y en su responsabilidad, tanto hacia los demás o el medio ambiente, como hacia la voluntad de Dios. Seguramente por eso, el mismo Santo Tomás, que se refería a ellos en términos de permisibilidad legal, veía la posibilidad de la «indiferencia» moral de esos actos «ex genere suo», sin tener en cuenta su orientación concreta al dinamismo de la persona singular. Pero en modo alguno podía comprender tal indiferencia moral en los actos concretos e individuales [17].

Las reglas objetivas de la moralidad enuncian el orden racional del bien y del mal, atestiguado por la conciencia personal (CEC 1751).

[14] *S.Th.* 1-2, q.18, a.2.

[15] Recuérdese a PRUMMER, M, *Manuale Theologiae Moralis,* I (Friburgo de Br. 1940), 73: «Obiectum autem, prout est principium moralitatis, non est ipsum obiectum *physicum,* quod actus humanus attingit, sed obiectum morale, *prout subest normae moralitatis*».

[16] *S.Th.* 1-2 q.92, a.2.

[17] *S.Th.* 1-2, q.18, a.9.

2. El fin

Frente al objeto, el fin o el objetivo *(finis operantis)* manifiesta la *intención,* que se sitúa del lado del sujeto que actúa. Por estar ligada a la fuente voluntaria de la acción y por determinarla en razón del fin, la intención del agente es un elemento esencial en la calificación moral de la acción. El fin es el término primero de la intención y designa el objetivo o el efecto buscado subjetivamente en la acción. El fin es en realidad una de las circunstancias de la acción o la omisión, pero merece una reflexión particular en razón de su importancia.

La intención es un movimiento de la voluntad hacia un fin; mira al término del obrar. Apunta al bien esperado de la acción emprendida. No se limita a la dirección de cada una de nuestras acciones tomadas aisladamente, sino que puede también ordenar varias acciones hacia un mismo objetivo; puede orientar toda la vida hacia el fin último. Nos colocamos ahí cerca de lo que llamamos la «opción fundamental» de una existencia. Una misma acción puede estar inspirada por varias intenciones, como hacer un servicio para obtener un favor, para satisfacer la vanidad o bien para atender a Cristo que desea ser atendido en sus hermanos más pequeños.

El fin del sujeto puede cambiar la moralidad de un acto, al introducir un nuevo valor ético en la decisión del agente. Una finalidad buena puede hacer que un acto, bueno por su objeto, se convierta en mejor; que un acto «indiferente», si es que los hay, sea bueno; y que un acto malo lo sea algo menos. Por otra parte, una finalidad mala puede hacer peor un acto que ya era malo en virtud de su objeto; puede convertir en malo un acto aparentemente indiferente; y puede lograr que un acto bueno lo sea menos y aun que termine siendo malo.

Sin embargo, una intención buena no convierte automáticamente en bueno ni justo un comportamiento en sí mismo desordenado y contrario a la verdad objetiva de la moralidad. No basta un buen propósito [18]. El fin no justifica los medios. Ni siquiera el fin último absoluto, como es la glorificación de Dios puede justificar cualquier medio histórico y coyuntural. Así, no se puede justificar la condena de un inocente como un medio legítimo para salvar al pueblo. Por el contrario, una intención mala sobreañadida (como la vanagloria) convierte en malo un acto que, de suyo, puede ser bueno. Jesús emplea este razonamiento al referirse a la limosna, la oración y el ayuno, antes de concluir con una sentencia sobre la necesidad de purificar la mirada, es decir la intención (cf. Mt 6,1-23; CEC 1752-53).

[18] *S.Th.* 1-2, q.18, a.4 ad 3.

3. Las circunstancias

Las circunstancias de la acción moral concreta son esas calidades especiales de la misma que no van necesariamente ligadas al objeto mismo de la acción. Ninguna acción moral acontece en abstracto, sino situada en unas mediaciones concretas. Se suele decir que las circunstancias, comprendidas en ellas las consecuencias, son los elementos secundarios de un acto moral [19].

La mayor parte de las veces no tienen una influencia notable sobre la moralidad de la acción, como el hecho de que la limosna se dé en jueves o en viernes. Pero hay momentos en que contribuyen a agravar o a disminuir la bondad o la malicia moral de los actos humanos, cuando producen efectos complementarios buenos o malos, o al menos ofrecen la oportunidad para que tales efectos tengan lugar. Pueden también aumentar o atenuar la responsabilidad del que obra. Las circunstancias no pueden de suyo modificar la calidad moral de los actos: no pueden hacer buena y justa una acción que de suyo es mala (CEC 1754).

Las circunstancias suelen reducirse a un septenario y ser enumeradas con un conocido verso latino: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando;* quién, qué, dónde, con qué medios, por qué, cómo y cuándo [20]. La circuntancia del «por qué» no ha de confundirse con la finalidad del agente, ya evocada, sino que se refiere a circunstancias externas, pero que influyen en la voluntad, como pueden ser el error, la pasión o la violencia: está cerca de los impedimentos del comportamiento humano responsable, que ya hemos mencionado.

Sin embargo, más allá de estas precisiones tradicionales, hoy cabría establecer un discurso sobre las circunstancias, teniendo en cuenta los valores, a veces contrastantes, que entran en juego en la elección concreta de un determinado objeto moral. Una nueva circunstancia refleja con frecuencia un aspecto valórico que se añade a la decisión primera.

4. Actos intrínsecamente malos

El *acto moralmente bueno* supone a la vez la bondad del objeto, del fin y de las circunstancias. Una finalidad mala corrompe la acción, aunque su objeto sea de suyo bueno, como dar limosna, orar y

[19] *S.Th.* 1-2, q.7, a.1: «Quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circunstantiae dicuntur».

[20] *S.Th.* 1-2, q.7, a.3, quien lo toma de Cicerón. También puede verse su comentario *In IV Sent.* 4, disp. 16, q.3, a.2,5.

ayunar «para ser visto por los hombres». Ninguna finalidad buena justifica un acto malo [21].

El objeto de la elección puede por sí solo viciar el conjunto de todo el acto. Hay comportamientos concretos, como la idolatría, el homicidio, la calumnia o el adulterio, que siempre es un error elegirlos, porque su elección comporta un desorden de los valores éticos objetivos, una prostitución de la verdad ética objetiva.

Es, por tanto, erróneo juzgar de la moralidad de los actos humanos considerando sólo la intención subjetiva que los inspira o las circunstancias que son su marco. Hay actos que, por sí y en sí mismos, independientemente del fin del que actúa o de la intención, son gravemente ilícitos por razón de su objeto. Otra cosa es que las circunstancias modifiquen, cuantitativa o cualitativamente, la responsabilidad personal del agente. No está permitido hacer un mal para obtener un bien (CEC 1756).

La doctrina tradicional suponía la existencia de «absolutos morales», es decir, de prohibiciones de ciertos actos que, ya sólo por su objeto, serían absoluta e intrínsecamente malos [22]. En los últimos tiempos se ha cuestionado la existencia de tales acciones, absolutamente malas por razón de su objeto. Se afirma que sólo serían absolutamente malas aquellas acciones que claramente estuvieran en contra del último fin del hombre. Pero en muchos casos es difícil afirmar que ninguna excepción sería conciliable con las exigencias del último fin. La cuestión se planteaba así en el marco de un conflicto de valores, en el cual el agente habría de ejercer un acto de discernimiento sobre su preferibilidad.

Como se sabe, la encíclica *Veritatis splendor* ha venido a llamar la atención contra un hipotético proporcionalismo, consecuencialismo o teleologismo (VS 75) que no tuviera suficientemente en cuenta la maldad intrínseca de determinados actos humanos, que estarían prohibidos «siempre y sin excepción» (VS 115). La encíclica recuer-

[21] SAN AGUSTÍN, *Contr. mend.*, 7,18: PL 40, 528: «Interest quidem plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat; sed ea quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt».

[22] PINCKAERS, S. TH., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion* (Friburgo-París 1986), quien intenta un diálogo con el planteamiento de Peter Knauer sobre la determinación del bien y del mal por el principio del doble efecto, y con la distinción de L. Janssens entre el mal ontológico y el mal moral. A esta corriente, que califica de «proporcionalismo», afilia el autor a moralistas como J. Fuchs, B. Schüller, R. A. McCormick y Ch. Curran. Para el autor, el «proporcionalismo» interpreta a Sto. Tomás de forma reductiva y cae inevitablemente en las tentaciones del racionalismo y el naturalismo: ver nuestra recensión en *Salamanticensis* 35 (1988) 436-438. FINNIS, J., *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad* (Barcelona 1992: ver nuestra recensión en *Salmanticensis* 40 (1993) 114-115.

da con insistencia que existen «actos que, en la tradición moral de la Iglesia, han sido denominados "intrínsecamente malos" *(intrinsece malum)*: lo son siempre y por sí mismos, es decir, por razón de su objeto, independientemente de las intenciones del agente y de las circunstancias que acompañan a la acción (VS 80, 81). La conclusión que trata de extraer la encíclica es, pues, la siguiente:

> «Hay que rechazar la tesis, característica de las teorías teleológicas y proporcionalistas, según la cual sería imposible cualificar como moralmente mala según su especie —su "objeto"— la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados prescindiendo de la intención por la que la elección es hecha o de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas» [23].

III. EL VALOR DE LOS ACTOS MORALES

A la hora de ver las instancias en las que cristaliza el «comportamiento» o la actividad humana responsable ante los valores éticos, comprendemos que una persona puede realizar un acto malo, mientras que la orientación general de su vida sigue siendo buena. También ocurre que una persona con buenas actitudes realiza a veces algunos actos objetivamente malos. A fin de cuentas, ¿qué es lo que define y orienta la eticidad de la existencia: los actos o las actitudes?

La filosofía moral tradicional insistía mucho en la importancia de los actos morales. Para comenzar, los veía a la luz de sus elementos cognitivos y volitivos: consideraba con minuciosidad tanto el *finis operis* como el *finis operantis;* distinguía entre actos perfecta e imperfectamente voluntarios, directa e indirectamente voluntarios, y evocaba ese famoso septenario de circunstancias que venían a reflejar la situación concreta de los actos, la eventualidad de una gravedad aumentada o disminuida, y el conflicto situacional de los valores.

[23] VS, 79; cf. n.82; ver FINNIS, J.-GRISEZ, G., «Los actos intrínsecamente malos», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 4.3.1994), 23, quienes dicen también: «Los actos intrínsecamente malos quedan excluidos por los preceptos morales negativos. Esos preceptos no afirman que es malo un acto contrario a la virtud, por ejemplo, "matar injustamente" o "tener relaciones ilícitas". Más bien, esos preceptos excluyen, sin excepción (cf. VS n.52, 67, 76 y 82), *comportamientos* "específicos", "concretos" y "particulares" (cf. n.49, 52, 70, 77, 79 y 82. Estos comportamientos (...) quedan excluidos por esos preceptos morales negativos, sin estar antes identificados como opuestos a alguna virtud». Una apreciación semejante sobre los preceptos negativos se encuentra también en EV 75.

1. Importancia del acto moral singular

Tal vez habría que considerar aquel estudio a la luz de una ética de los valores que ha ido ganando importancia en este siglo. Pero tanto en el planteamiento de los antiguos como en la nueva consideración del comportamiento, los actos singulares, buenos o malos, influyen en la actitud ética de la persona: la generan, la motivan, la refuerzan y, a la vez, reciben de ella una nueva motivación y un nuevo apoyo.

A favor de la importancia de los actos concretos hay que recordar que los actos singulares son los que hacen visible la actitud a los ojos de los demás. Si el hombre necesita las mediaciones gestuales para revelarse a los demás, parece imposible la educación ética y el testimonio moral si se abandona la mediación del acto singular y su diafanidad. Los actos singulares son el espacio privilegiado para el encuentro en la verdad con nosotros mismos, con las cosas que forman nuestro ambiente, con los hombres que condicionan nuestra «convivencia». Los actos singulares son el terreno donde acontece la visita de Dios a nuestra existencia: ellos marcan el «kairós» de Dios, su momento irrepetible de salvación. Las actitudes morales, como el árbol, se conocen por sus frutos. La seriedad de la praxis concreta es la piedra de toque de todas las opciones éticas.

Pero, por otra parte, una moral que, por hipótesis imposible, considerase exclusivamente los actos singulares correría el riesgo de caer en un atomismo moral y aún en el casuismo, que sin pretenderlo se convierte en la muerte de la misma reflexión moral. Podría caer también en una exacerbada ética de situación que se vuelve contra sí misma al olvidar que las decisiones morales cuentan con una historia y una continuidad y, lo que es más importante, han de buscar referencias objetivas en el ser mismo del hombre, su origen y su destino.

Una hipotética moral que sólo se fijara en los actos podría caer en un individualismo narcisista que, en el fondo, tendría bastante que ver con el fariseísmo que atesora actos buenos sin referirlos religiosamente al auxilio de la gracia. Una moral de los actos puede, además, caer en el riesgo de olvidar las omisiones del bien y favorecer una concepción del pecado como transgresión de una norma, más que como la falta de la conversión de las actitudes humanas a la luz y ante el desafío de la Buena Nueva. En una moral de actos es relativamente difícil explicar el pecado estructural; en esa óptica, por ejemplo, podría comprometerse la persona a tratar mejor a sus esclavos, sin preocuparse de someter a juicio las mismas estructuras esclavistas.

2. Valores y contravalores de una moral de actitudes

Fijémonos, en primer lugar, en algunas innegables ventajas que se pueden percibir en la recuperación de la categoría de la «actitud moral», adecuadamente entendida.

Subrayar el valor de las actitudes puede reconducirnos a una moral de la responsabilidad, que vaya más allá de la transgresión de las leyes para crear un espacio para la conversión individual y comunitaria. Puede ayudarnos a revalorizar la importancia de la educación ética, así como el redescubrimiento de una moral de la autonomía; llevarnos a una moral positiva, que intente orientar a la perfección más que prohibir el mal; significar el redescubrimiento de la importancia de la omisión del bien debido y orientar, en fin, la reflexión y el comportamiento moral por los caminos de las virtudes, de la sintonía con la comunidad y del Evangelio. El Evangelio nos advierte, en efecto, que aun el bien moral puede ser realizado al modo de los paganos (Mt 6,32). No sólo importa ayunar dos veces por semana, pagar el diezmo hasta de la menta y el comino, sino hacer el bien con la profunda y sincera actitud religiosa de quien se sabe gratuitamente salvado por Dios (Lc 18,9-14).

Pero si, por una parte, valoramos una moral de actitudes, también es preciso evocar los riesgos de una focalización exclusiva sobre ellas.

De hecho, el énfasis exclusivo sobre las actitudes podría conducirnos a un comportamiento moral un tanto hipócrita que juzgara de la bondad teniendo en cuenta estas raíces íntimas del obrar, sin preocuparse luego por la moralidad de las acciones concretas. Desde una perspectiva bastante diferente, podría replantearse la clásica discusión entre Abelardo y San Bernardo de Claraval.

El énfasis reciente sobre las actitudes no debería conducir el comportamiento moral al ámbito de la pura subjetividad, incontrolada e incontrolable por los modelos éticos de la comunidad cristiana en la que que el individuo vive su fe.

3. Un juicio desde el Evangelio

a) Recuérdese, en primer lugar, que los actos morales constituyen para el Evangelio la piedra de toque en la que se constata la seriedad de la aceptación de la buena noticia de la salvación.

— Ya el Bautista conmina a sus oyentes a producir frutos dignos de conversión (Mt 3,8). La misma insistencia en la producción de frutos buenos se recuerda de boca de Jesús (Mt 7,15-20; 12,33-35).

— Ante el espectáculo de los que se decían seguidores de Jesús y no se comportaban como tales, las primeras comunidades tuvieron que ofrecer como signo de discernimiento la seriedad de los actos morales, visibles y tangibles (Mt 7,21-27; Lc 6,46-49). Es más, los actos morales concretos, especialmente las obras nacidas de la misericordia, parecen ser la base del juicio en las tres parábolas escatológicas (Mt 25).

— Tanto Pablo (Rom 2,13) como Santiago (1,22), tanto Pedro (1 Pe 1,17) como Juan (1 Jn 2,4), ponen en guardia a los fieles sobre el peligro de reducir el camino cristiano a una gnosis, a un gusto por la palabra de Dios, a un cierto quietismo iluminista... que no ofrezca el fruto de los actos morales concretos (Sant 2,14-26).

b) Pero, por otra parte, el Nuevo Testamento nos llama continuamente la atención sobre el peligro de absolutizar los actos morales, desvinculándolos de una auténtica actitud religiosa ante el Dios revelado por Jesús y ante su Reino.

— Junto al tema de los actos buenos realizados al modo pagano y pecador (Mt 6,32; Lc 6,27-35) o al de la injustificabilidad del fariseo (Lc 18,9-14), ya citados, hay que recordar que el Sermón del Monte examina algunos actos para resituarlos en la línea de las actitudes del hombre religioso. La advertencia vale tanto para las «omisiones» —no matar, no cometer adulterio, no perjurar, no odiar (Mt 5,20-48)— como para las «acciones» o los actos virtuosos, que, por hipótesis, podrían ser realizados sin una auténtica actitud de creyentes, como podría ocurrir con la limosna, la oración o el ayuno (Mt 6,1-18).

— En los escritos apostólicos, la exhortación moral se centra con frecuencia en el subrayado de algunas actitudes éticas fundamentales, especialmente la caridad, tan ardientemente recomendada por Pablo (Rom 12,13-21; 13,8-10; 1 Cor 13,1-13) como por los demás escritos neotestamentarios (Sant 3,13-18; 1 Pe 3,8-12; 1 Jn 4,7-21).

En consecuencia, la noción de la actitud moral, tomada a préstamo de la psicología y la sociología, parece llamada a desempeñar un gran papel en la Teología Moral renovada, siempre que se la tome con una elemental precaución. Tales cautelas no nacen de un pretendido miedo al desorden moral, sino más bien del deseo de preservar fresco y renovado el talante cristológico y eclesiológico que parece haber recobrado la reflexión y la predicación sobre la moral cristiana.

IV. LA OPCION FUNDAMENTAL

La consideración de ese substrato antropológico del comportamiento moral y, en consecuencia, del juicio ético, se ha visto enriquecida en los últimos tiempos por una categoría que parece completar las de los actos y las actitudes. Se trata de la opción fundamental [24], que ha ido ganando importancia progresivamente en el discurso moral [25]. Tanto en la observación externa como a través de la introspección, percibimos que la persona se nos presenta abierta a su propia construcción. Con más o menos condicionamientos y obstáculos, como se ha dicho, el hombre «se hace» y escoge un camino de realización en la vida. La opción fundamental no se refiere tanto a la elección de lo que una persona quiere hacer en la vida como al tipo de persona que en el fondo ha decidido ser. Esa decisión constituye un proyecto general para su existencia, una especie de programa de vida y de jerarquización de todos sus valores.

1. Análisis del término

En realidad parece más fácil descubrir experiencialmente el hecho de tal opción que delimitar adecuadamente su alcance y darle una definición.

> «Los autores modernos han utilizado expresiones variadas para designar el significado de la opción fundamental: "orientación profunda de la voluntad", "elección fundamental de la vida", "dirección más profunda de la persona", "intención y resolución básica", "intención fundamental", "opción trascendental". Para E. Erikson, la opción fundamental coincidirá con el desarrollo de la identidad en un proceso continuo, creativo y manifestativo de la integridad de la persona. En A. Maslow lo vemos bajo la terminología de "experiencia vértice", como la experiencia de gratuidad que inunda la totali-

[24] FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., «L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia», en *Gregorianum* 41 (1960) 543-544; DIANICH, S., *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso* (Brescia 1968); CANALES, R., «Opción fundamntal y vida moral», en *Proyección* 62 (1968) 281-288; COOPERS, J., «The Fundamental Option», en *IrThQ* 39 (1972) 383-392; DEMMER, K., «Decisio irrevocabilis? Animadversiones ad problema decisionis vitae», en *Period.* 63 (1974) 231-243; LIBANIO, J. B., *Peccato e opzione fondamentale* (Asís 1977); HERRÁEZ, F., *La opción fundamental* (Salamanca 1978); MCINERNY, R., «La opción fundamental: reflexiones de un filósofo», en AA.VV., *Reconciliación y penitencia* (Pamplona 1983), 387-394; VIDAL, M., «Opción fundamental», en *DET*, 430-431.

[25] El primero en haberla utilizado parece haber sido VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme* (Schönstatt 1982), 87-144 (apareció originalmente en 1922).

dad de la persona. En V. Frankl lo encontramos dentro de la dedicación a la búsqueda de la verdad y del sentido de la vida» [26].

Se trataría, por tanto, de señalar con tal categoría una elección libre, no hipotecada por deseos diferentes y marginales al ansia misma de ser en plenitud. En esa elección el ser humano comprende que «se hace» como tal. En ella y por ella se va configurando la jerarquía personal de los valores que determina la silueta moral de cada persona. En la opción fundamental el ser humano se volvería a la verdad misma de su ser y a la pregunta por su fin último [27].

— La hipótesis de la opción fundamental no deja de plantear algunas cuestiones inevitables. Así, por lo que se refiere, en primer lugar, a su *sujeto*. Cabe preguntarse si todos los seres humanos formulan una opción fundamental o si, por el contrario, no haría falta un cierto grado de cultura para articular una elección tan radical. Pues bien, parece que lo verdaderamente imposible sería no adoptarla. Como bien se entiende, opta incluso aquel que ha optado por no optar: el que ha elegido la frivolidad de una existencia sin horizonte y sin propósito. El mismo dinamismo de la persona la lleva a elegir un ideal-fin-valor que la mantenga en la existencia.

— Junto a ésta, cabe también la pregunta por el *objeto* de tal opción. De una forma o de otra, parece que todos optamos por la felicidad, por la plenitud de la existencia. Habrá que preguntarse, como ya lo hacía Santo Tomás, si la felicidad consiste en la posesión de riquezas y honores, si esa plenitud la intentamos por los caminos del «ser» o por los senderos del «tener» [28]. La categoría de la «opción fundamental» significaría así un cierto retorno a la cuestión moral del fin último, abandonado por desgracia, en un abuso de la cauística, para subrayar en exceso el análisis de la responsabilidad en cada acto concreto.

— Surge, además, otra pregunta sobre el *momento* mismo en que se formula la opción. Quizás habría que considerar las diversas culturas. Parece que en el mundo tecnificado occidental todo contribuye a retrasar el momento en que cristalizan las grandes opciones, como si se tratase de demorar el instante de conceder y asumir responsabilidades y compromisos. De todas formas, la opción parece ir madu-

[26] GALINDO, A., *La opción fundamental en el pensamiento de San Alfonso María de Ligorio,* 4-5.

[27] VIGO, A. DEL, *Teología moral fundamental* (Burgos, s.f.), 70.

[28] SANTO TOMÁS, *S.Th.* 1-2, 1-5. X. Zubiri llama a la felicidad «fuente de todo bien» y «posibilidad de todas las posibilidades»: *Sobre el hombre* (Madrid 1986), 391, 393. También allí afirmaba que «una moral ajena a toda complacencia y a todo bienestar es una moral quimérica» (p.403), pensamiento que se libra de la frivolidad al considerar la importancia que para Zubiri tiene el «estar». Cf. PINTOR RAMOS, A., *Realidad y sentido,* 72.

rando lentamente, fomentando y alimentándose a la vez de «pequeñas» opciones que parecen insignificantes. Además, la formulación de la «opción fundamental», siendo difícilmente localizable y temporalizable en un instante concreto, está siempre sometida a revisión. Las grandes crisis de la vida constituyen otros tantos cuestionamientos y revisiones de la opción fundamental. Hasta que llegue la «opción final» de la muerte, que consagra o degrada la vida entera como ofrenda o como rechazo [29].

Se puede decir que la categoría de la «opción fundamental», aun no exenta de riesgos, de subjetivismo, de idealización y de olvido de los actos singulares, puede resultar beneficiosa para una escucha práctica de la vocación a la santidad, para el mantenimiento de los ideales éticos, para la motivación del comportamiento concreto, para la superación de un casuismo descarnado y el descubrimiento de la primacía del amor en la vida moral del hombre y del cristiano [30].

2. La opción fundamental en la Escritura

Ahora bien, si la categoría de la opción fundamental ha sido adoptada en la Teología Moral gracias a la influencia de la psicología y la sociología, no parece del todo ajena al mensaje de la Sagrada Escritura [31]. No se trata aquí de realizar una proyección anacrónica de nuestras categorías sobre el mundo reflejado en los escritos sagrados, pero sí se puede constatar que la Biblia supone que el hombre se realiza mediante una oferta gratuita de Dios. Esa ofrenda, que es vocación y promesa, ha de ser asumida, interiorizada y realizada en una opción que fundamenta el camino hacia la felicidad y hacia la salvación, que, en el fondo, no son dimensiones contrapuestas.

El camino hacia la felicidad pasa por el repudio o la aceptación del proyecto de Dios. Ante el pueblo de Israel, y ante cada ser humano, se abren cada día la bendición y la maldición (cf. Dt 11,26-28). Las repetidas invitaciones a la conversión, por parte de los profetas, suponen la posibilidad de revisar la opción religioso-moral del pueblo de Israel. La misma confianza en la posibilidad de esa opción típicamente humana reflejan las invitaciones del sabio a rechazar las vanas excusas del fatalista, como ya se ha recordado más arriba (Eclo 15,11.15).

[29] Cf. DIANICH, S., «Opción fundamental», en *DETM,* 734; HERRÁEZ, F., *La opción fundamental* (Salamanca, 1978); ID., «Opción fundamental», en VIDAL, M. (ed.), *CFET* (Madrid 1992), 343-366.

[30] FERNÁNDEZ, A., *Teología moral.* I. *Moral fundamental* (Burgos 1992), 506.

[31] DI GIOVANNI, A., «L'opzione fondamentale nella Bibbia», en AA.VV., *Fondamenti biblici della Teologia Morale* (Brescia 1973), 61-82.

Jesús mismo confiesa haber hecho suya una opción seria que determina el curso de su vida entera: la de cumplir la voluntad del Padre (Jn 8,29; Heb 10,7). Aceptar la voluntad de su Padre constituye, en efecto, su alimento y la motivación de sus acciones (Jn 4,34), así como el núcleo fundamental de su oración (Lc 22,42) y aun de la oración que ofrece como modelo a sus propios discípulos (Mt 6,10). Por eso Jesús se sabe legitimado para exigir la misma fidelidad al proyecto de vida (cf. Lc 9,62).

Sin miedo a caer en el anacronismo, se podría decir que las bienaventuranzas evangélicas constituyen un código de paradigmas axiológicos que sitúan en el seguimiento de Cristo la opción fundamental por unos valores desacostumbrados: por unos valores mesiánicos y escatológicos. Si es cierto que las bienaventuranzas responden al deseo natural de felicidad que se halla en el corazón de todo ser humano (CEC 1718), por otra parte, en cuanto anticipan la bienaventuranza eterna, superan de alguna manera la inteligencia y las solas fuerzas humanas (CEC 1722). Con razón se puede decir que «la bienaventuranza prometida nos coloca ante opciones morales decisivas» (CEC 1723).

Por lo que se refiere a los escritos apostólicos, bastará aquí evocar un pasaje en el que Pablo deja entrever el drama íntimo de su «opción fundamental», el cambio que el encuentro con Cristo ha desencadenado en su anterior escala de valores y motivaciones (Flp 3, 7-11).

Evidentemente, los textos podrían multiplicarse abundantemente, tratando de rastrear los datos que la misma Escritura nos ofrece, como nos sugiere un conocido manual:

> «La diferencia entre la elección existencial y los actos concretos cotidianos de una persona es subrayada también por la Sagrada Escritura, donde se dice que Dios no mira sólo a los actos de una persona, sino también a su corazón y que quiere recrear al hombre dándole un corazón nuevo (Prov 21,2; Ez 11,19; 36,26; Jl 2,13); o cuando los cristianos son exhortados a revestirse de Cristo y de la nueva naturaleza creada según la imagen de Dios como fuente de todas las virtudes y de todas las buenas obras (Rom 13,14; Gál 3,27; Ef 4,22-24; Col 3,10). Se trata también de la relación entre la elección existencial y las elecciones particulares cuando habla del pecado en singular y de los actos del pecado en plural (Rom 5-7)» [32].

Bastaría ir siguiendo, apoyados en los métodos de una teología narrativa, la peripecia religiosa de los grandes «buscadores de Dios» para ir descubriendo en su experiencia religiosa la importancia de

[32] PESCHKE, K. H., *Etica cristiana,* 1 (Roma 1986), 384-385.

esa decisión fundamental que cambia el sentido de la vida. La encíclica *Veritatis splendor* reconoce que, en sus mismas raíces bíblicas, la moral cristiana encuentran motivos para hablar de una opción fundamental que cualifica la vida moral y que compromete la libertad más radical ante Dios (VS 66).

Sin forzar el contexto, se puede decir que a una «opción fundamental» se está refiriendo San Agustín cuando escribe: «Ama y haz lo que quieras» [33]. El orden del amor determina el orden de las prioridades valóricas que orientan una vida.

3. Magisterio de la Iglesia

a) Por lo que se refiere al magisterio de la Iglesia, esta categoría ha ido encontrando una cierta resonancia, aunque con significantes matices para conjurar los riesgos —especialmente el subjetivismo— al que podría dar lugar. De hecho, aparece ya en el documento *Persona humana,* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dedicado a la ética de la sexualidad:

> «Sin duda que la opción fundamental es la que define en último término la condición moral de la persona. Pero una opción fundamental puede ser cambiada totalmente por actos particulares, sobre todo cuando éstos hayan sido preparados, como sucede frecuentemente, con actos anteriores más superficiales. En todo caso, no es verdad que actos singulares no son suficientes para constituir un pecado mortal» [34].

El texto, como se ve, acepta en principio esa nueva categoría, aunque sin dejar de llamar la atención contra un uso de la misma que considere la presencia del pecado solamente en un enfrentamiento formal contra una opción fundamental que, por hipótesis, se entienda rectamente acomodada al proyecto de Dios y su vocación al hombre [35].

[33] San Agustín, *Tract. in 1 Ep. Joa. ad Parthos,* 7,8: PL 38, 2033: «Dilige et quod vis fac».

[34] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración «Persona humana» acerca de ciertas cuestiones de Etica sexual* (29.12.1975), 10.

[35] En su primera visita a España, Juan Pablo II aludió a categorías básicas de la moral fundamental. Así, pronunció una plegaria en la que, refiriéndose al Señor, se decía: «Entrando en tu intimidad, queremos adoptar determinaciones y actitudes básicas, decisiones duraderas, opciones fundamentales según nuestra propia vocación cristiana»: Conferencia Episcopal Española, *Juan Pablo II en España* (Madrid 1983), 22; cf. Flecha, J. R., «El viaje y los problemas morales», en o.c., 394.

b) Recogiendo las aportaciones del Sínodo de Obispos de 1983 [36], Juan Pablo II publicaría la exhortación apostólica postsinodal *Reconciliación y penitencia,* en la que se hace eco de las reservas manifestadas ya en el Sínodo respecto a esta categoría ética:

> «Se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de opción fundamental —como hoy se suele decir— contra Dios, entendiendo con ello un desprecio explícito y formal de Dios o del prójimo. Se comete, en efecto, un pecado mortal también cuando el hombre, sabiendo y queriendo, elige, por cualquier razón, algo gravemente desordenado. En efecto, en esta elección está ya incluido un desprecio del precepto divino, un rechazo del amor de Dios hacia la humanidad y hacia toda la creación: el hombre se aleja de Dios y pierde la caridad. La orientación fundamental puede, pues, ser radicalmente modificada por actos particulares».

Tras esta consideración orientada especialmente al objeto mismo de la opción, añade el documento una advertencia sobre el peligro de subjetivización del juicio ético, a partir de una mala interpretación de la categoría de «opción fundamental»:

> «Sin duda pueden darse situaciones muy complejas y oscuras bajo el aspecto psicológico, que influyen en la imputabilidad subjetiva del pecador. Pero de la consideración de la esfera psicológica no se puede pasar a la constitución de una categoría teológica, como es concretamente la «opción fundamental» entendida de tal modo que, en el plano objetivo, cambie o ponga en duda la concepción tradicional de pecado mortal» [37].

La exhortación parece transmitir una cierta preocupación por el hecho de que el abuso de tal categoría, y de todo intento por clarificar el misterio psicológico y teológico del pecado, contribuya a atenuar todavía más, en el mundo contemporáneo, el mismo sentido del pecado.

c) En la misma línea se coloca la encíclica *Veritatis splendor* al llamar la atención sobre algunas formas incorrectas de entender la «opción fundamental». Según este documento, en efecto,

— no se puede entender la opción fundamental como una actuación de la libertad mediante la cual la persona decide globalmente

[36] Cf. CAPRILE, G., *Il Sinodo dei Vescovi 1983* (Roma 1985), 385-386; CONCETTI, G., *Riconciliazione e Penitenza nella missione della Chiesa.* Documenti ufficiali della sesta assemblea generale del Sinodo dei Vescovi, 2.ª ed. (Roma 1984), 177-178; cf. FLECHA, J. R., *Sed perfectos,* 234.

[37] JUAN PABLO II, *Reconciliación y penitencia* (2.12.1984), 17. Posteriormente, Juan Pablo II se ha referido otras veces a esta categoría, p. ej., en su *Discurso ante el Consejo de Europa* (Estrasburgo, 8.10.1988), en *Ecclesia* 2395 (1988) 1581.

sobre sí misma, no a través de una elección determinada y consciente a nivel reflejo, sino en forma «trascendental» y «atemática». En esta teoría, los actos singulares serían síntomas de tal opción, pero no tendrían por objeto el Bien absoluto, sino diversos bienes categoriales que nunca podrían determinar la libertad personal en su totalidad;

— y no se puede pensar en dos niveles de moralidad: uno atemático y trascendental, por el que la opción se dirige al sumo Bien, y uno temático y categorial, por el que la voluntad toma decisiones concretas que no contradicen la opción fundamental. De esta forma, las decisiones trascendentales se situarían en el nivel de lo bueno y lo malo, mientras que las decisiones categoriales se considerarían solamente como rectas o equivocadas.

Para la encíclica, tales planteamientos no hacen honor a la verdad antropológica del ser humano ni al mensaje bíblico sobre la libertad y la radicalidad en el seguimiento de Cristo. Según eso, la encíclica formula una advertencia sobre el uso de tan importante categoría:

> «Separar la opción fundamental de los comportamientos concretos significa contradecir la integridad sustancial o la unidad personal del agente moral en su cuerpo y en su alma. Una opción fundamental, entendida sin considerar explícitamente las potencialidades que pone en acto y las determinaciones que la expresan, no hace justicia a la finalidad racional inmanente al obrar del hombre y a cada una de sus elecciones deliberadas. En realidad, la moralidad de los actos humanos no se reivindica solamente por la intención, por la orientación u opción fundamental, interpretada en el sentido de una intención vacía de contenidos vinculantes bien precisos, o de una intención a la que no corresponde un esfuerzo real en las diversas obligaciones de la vida moral. La moralidad no puede ser juzgada si se prescinde de la conformidad u oposición de la elección deliberada de un comportamiento concreto respecto a la dignidad y a la vocación integral de la persona humana. Toda elección implica siempre una referencia de la voluntad deliberada a los bienes y a los males, indicados por la ley natural como bienes que hay que conseguir y males que hay que evitar» (VS 67).

d) En resumen, consideramos que se puede seguir utilizando con fruto la categoría de la «opción fundamental», siempre que se tengan en cuenta esas cautelas. En realidad, parece necesario evitar un cierto intuicionismo y creacionismo al emplear esta categoría. Habrá que subrayar que, aunque el ser humano pueda estar abierto a varias opciones, sólo una lo conduce a su bienaventuranza absoluta y su realización última. La categoría de la «opción fundamental» remite necesariamente a la de la ley natural, por una parte, y a la de

la vocación divina revelada en Jesucristo, por otra. Si el hombre puede optar, no ha de olvidar que Dios ha optado antes por él. Y de la coincidencia de tales «opciones», analógicamente entendidas, por supuesto, depende la felicidad humana.

La categoría de la «opción fundamental» puede ser un revulsivo y una invitación a la generosidad, en un momento que debería marcar el final de una moral minimalista, basada más en los preceptos que en las virtudes, y preocupada más por estudiar la moralidad de los actos singulares que de orientar el compromiso ético hacia el ideal revelado en Jesucristo [38].

4. Consecuencias

Antes de cerrar este tema, convendría preguntarse por la utilidad y aplicabilidad de esta categoría de la opción fundamental a todo el ámbito de nuestros estudios teológicos y de nuestra pastoral.

La categoría de la opción fundamental podría hacerse presente en muchos temas teológicos. La pregunta por la orientación de nuestra opción última nos acercaría al misterio de un Dios irreductible a todo lo creado, al tiempo que nos ayudaría a clarificar el misterio de la fe en ese Dios «cada vez mayor». La fe no es erudición, sino un don y una opción. De ahí que la hipótesis de la opción fundamental nos pueda ayudar a reflexionar sobre la esencia y las exigencias de la conversión a los valores fundamentales del Evangelio. Y, en consecuencia, nos ayudaría a explicar el pecado como una negación del plan de Dios, como una opción que menosprecia la oferta de Dios. Aun la clásica distinción entre pecado mortal y venial adquiere otro sentido cuando se considera a la luz de una opción radical por el «precepto» de Dios, como más adelante se verá.

De todas formas, si ya el *Instrumentum laboris* del Sínodo de 1983 procuraba deslindar la opción fundamental del campo de la pura intención subjetiva, ello se debe a una concepción de esa categoría que podría inclinarse peligrosamente hacia el subjetivismo. Pero la Teología Moral contemporánea no entiende, en general, la opción fundamental como una decisión caprichosa que se construye y fija sus propios valores éticos, sino precisamente como una obediencia a esa verdad y normatividad intrínseca del ser humano que para el creyente supone la escucha de la revelación —natural y sobrenatural— del Dios Creador y Salvador [39].

[38] FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral*. I. *Moral Fundamental,* 513.

[39] FLECHA, J. R., «Sobre el sentido del pecado en el Sínodo de 1983», en *Salmanticensis* 33 (1986) 207-208, 226-227.

Si el pecado puede entenderse en clave de esa opción basilar, en cuanto que «supone, por la densidad de la acción misma, un decidirse fundamentalmente contra Dios y su amor», también en esa clave puede y debe entenderse la conversión, según han dicho los obispos españoles:

> «Se trata de una opción fundamental por Dios como Dios: una opción fundamental que nace libremente en lo hondo del corazón humano y comporta su disponibilidad a renovar la propia existencia, conformándola con la voluntad de Dios» [40].

Ese «optar por Dios como Dios» debería conjurar el peligro del subjetivismo moral. Hay una interpretación de la «opción» que no es correcta; aquella que parece considerar que el bien o el mal dependen solamente de la elección coyuntural y subjetiva del agente. Tal interpretación olvida que, según toda la tradición cristiana, el hombre puede optar, precisamente porque Dios ha optado previamente por él. La verdadera «opción» responde más bien al esquema de la «vocación». Como se dirá más adelante en el tema sobre el pecado, optar moralmente significa responder a una llamada de Dios.

Una llamada que, antes de ser registrada en un texto escrito, ha sido dirigida al hombre a través de su mismo ser de espíritu encarnado-en-el-mundo. Ese ser del hombre no es inventado en cada situación ni en cada individuo, sino que es su ontológica verdad. Ese ser ha sido pensado, diseñado, amado, «convocado» por el Dios Creador. De ahí que la moral cristiana pueda ser entendida como un ejercicio dialéctico de «autonomía teónoma», según se ha dicho más arriba. Como los ojos de los criados, fijos en un gesto de la mano de sus amos, así están pendientes del proyecto de Dios las intenciones del creyente (Sal 123,2).

Pero esta «obediencia de la fe» (Rom 6,17) no anula la grandeza de la libertad humana, que en este capítulo ha sido evocada. Esta obediencia ilumina, sostiene y orienta a la humana libertad. «En el ejercicio de su libertad —como han escrito también los obispos españoles—, el hombre no puede desligarse de referencias objetivas, compromisos y responsabilidades, de tal manera que su actuación no se puede disociar de los imperativos y exigencias que, para bien suyo, han sido inscritos por Dios en su mismo ser personal, en la naturaleza de sus actos y en las demás realidades de la creación» (VhL 38) [41].

[40] Conferencia Episcopal Española, *Dejaos reconciliar con Dios.* Instrucción pastoral sobre el Sacramento de la Penitencia (15.4.1989), 40 y 29.

[41] Cf. Flecha, J. R., «Pautas éticas para un mundo nuevo», en *Para ser libres nos libertó Cristo* (Valencia 1990), 97-99.

CAPÍTULO VII

NORMAS Y VALORES EN LA ETICA CRISTIANA

BIBLIOGRAFIA

FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?* (México 1988); GINTERS, R., *Valori, norme e fede cristiana* (Casale Monferrato 1982); HENNESY, TH. C. (ed.), *Values and Moral Development* (Nueva York 1976); LAVELLE, L., *Traité des valeurs*, 2 vols. (París 1951-1955); LÓPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la ética cristiana* (Madrid 1991), 123-213; LÓPEZ QUINTÁS, A., *El conocimiento de los valores* (Estella 1989); MÉNDEZ, J. M., *Valores éticos*, 2.ª ed. (Madrid 1985); RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor* (Madrid-Salamanca 1992); SCHELER, M, *Etica*, 2 vols. (Madrid 1941); TRENTIN, G., «Norma moral», en *NDTM*, 1224-1239; VALORI, P., «Valor moral», en *NDTM* 1826-1839; VIDAL, M., *Moral de actitudes*, I (Madrid 1981), 421-484; VV.AA., «Percepción de los valores y normativa ética», en *Concilium* 120 (1976); VV.AA., *Los valores éticos en una sociedad democrática* (Madrid, Instituto Fe y Secularidad, 1985).

Hemos visto que el comportamiento humano responsable para ser «justo» ha de ajustarse a un principio normativo.

A primera vista, tal principio parece ser la *ley*. Es cierto que las leyes positivas difícilmente pueden justificar su misma valía normativa si no se remiten a una «autoridad» anterior a ellas mismas.

En un segundo momento, parece que el principio normativo coincide con la *conciencia*. Pero de nuevo surgen las dificultades al observar que la conciencia puede estar mal formada.

No es difícil percibir que tanto la ley como la conciencia fundamentan su obligatoriedad moral en la majestad de los *valores* éticos fundamentales, como, por ejemplo, el valor de la vida, el de la justicia o el de la verdad.

Es precisamente en ese contexto en el que se introduce la noción de la *norma moral*, como mediación lógica y vinculante de los valores [1].

[1] Siguiendo a Santo Tomás, los SALMANTICENSES afirmaban la sentencia según la cual la primera regla de moralidad sería la ley eterna de Dios, y la próxima sería el dictamen práctico de la razón, es decir, la conciencia: tr. XX, cap. 2, p. 1. A la esencia del valor moral y a la norma de la conciencia moral dedica el primer capítulo LÉONARD, A., *Le fondement de la Morale. Essai d'éthique philosophique générale* (París 1991).

I. INTRODUCCION

La palabra «norma» es antigua, pero apenas se la encuentra en el vocabulario tradicional de la exhortación, la catequesis o la reflexión moral de los cristianos. Diccionarios muy recientes ni siquiera la incluían entre las palabras más importantes. El lenguaje tradicional cristiano prefería hablar de *ley* y de *mandamientos,* o también de *vías* y de *virtudes.* De hecho, la palabra *norma* no ha comenzado a ser empleada de forma constante más que a partir de comienzos del siglo XIX, gracias al idealismo voluntarista kantiano [2].

El uso generalizado de tal expresión no ha logrado disipar las suspicacias y objeciones que despierta:

— En primer lugar, tal vocablo no está exento de ambigüedad. La «norma» determina lo normado. Pero con frecuencia lo normado se confunde con lo normal, y esto, con el resultado de las medias estadísticas. La norma moral, en cambio, nunca puede estar constituida por el comportamiento asumido por las mayorías sociológicas. Es verdad que, en otras ocasiones, algunas corrientes filosóficas han evocado la norma moral como un ideal hacia el cual es preciso tender constantemente aun con la certeza de que nunca puede ser adecuadamente alcanzado. «Estas tentaciones del empirismo —que empuja a los científicos a querer extraer una moral de su propia disciplina— y del idealismo explican bien las incertidumbres entre las cuales se debaten nuestros contemporáneos» [3].

— Pero, en una referencia más explícita a nuestro estudio, hay que reconocer que si se hiciera coincidir la ética, en general, y la moral cristiana, en particular, con una moral de la norma, sería difícil evitar la imagen de una moral heterónoma e impositiva. Se habría perdido una gran parte de las connotaciones de responsabilidad que comporta siempre toda decisión ética. Y, por lo que se refiere a la ética cristiana, se olvidaría el tono sapiencial y profético que ha heredado del Antiguo Testamento y la apelación a la presencia del Espíritu de Jesús que caracteriza la nueva vida del cristiano.

1. Noción de la norma

De todas formas, la palabra ha hecho fortuna, a pesar de su ambigüedad, tanto semántica como específicamente moral.

El Diccionario define la norma como la «regla que se debe seguir o a que se deben ajustar las conductas, tareas, actividades, etc.» [4]. Es

[2] BRUGUÉS, J. L., *DMC,* 290-291.

[3] BRUGUÉS, J. L., l.c.

[4] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española* (Madrid 1992), 1025.

más que comprensible la brevedad de una tal definición que, evidentemente, puede aplicarse a campos muy diversos de la conducta humana.

En un sentido más específico se entiende por norma moral: la formulación lógica y obligante del valor moral [5]. Se trata, por tanto, de una mediación del valor, que lo formula y evidencia con exactitud, al tiempo que muestra su íntima exigencia para la realización personal y social del ser humano.

La norma moral tiene una consistencia especular, en la medida en que está fundada en el valor moral.

De ahí se puede ya deducir tanto la necesidad como la peligrosidad de la norma moral. Por una parte, es absolutamente necesaria, en cuanto revela y evidencia la majestad de los valores enraizados en la persona, educa para su percepción y ulterior realización, favorece la comunión y el consenso, y también la discusión y el disenso creativo sobre los mismos.

Pero, por otra parte, en eso mismo consiste su debilidad y su riesgo. El ser humano puede o bien despreciar la norma moral al ignorar su relación última con los valores morales, o bien absolutizar la norma como si ésta se identificase adecuadamente con el valor moral.

2. Fundamentación de la norma

Una de las cuestiones más debatidas en torno al tema de la norma moral es precisamente la de su propia fundamentación. Parecería que la norma moral se justifica a sí misma, como pilar de la moralidad, según el fundamento en el que se asienta.

Se trata, en el fondo, de retomar la cuestión sobre el origen de los valores morales y de su «valoración» personal y cultural.

— Para algunos, los valores se encuentran enraizados en la misma *naturaleza* o verdad óntica del ser humano. Las normas morales gozarían por tanto de un fundamento «natural», absoluto, aplicable a todos los hombres y todas las culturas, vinculante en todas las situaciones y, en consecuencia, indispensable.

— Para otros, los valores éticos habrían sido conocidos a partir y por medio de una determinada *revelación,* acontecida en la historia en el ámbito de una concreta confesión religiosa. Las normas morales obtendrían su vigencia y su sanción en el marco de esa experiencia religiosa y de su propia vinculación obligante.

[5] VIDAL, M., *DET,* 418. ID., *Moral de actitudes,* I (Madrid 1981), 457-458.

— Para otros, los valores morales son independientes de los valores generales de la humanización, perseguidos por el progreso científico-técnico. La ciencia y la técnica serían normativas por sí mismas.

Evidentemente, el esquema es obligadamente artificial, porque las posiciones son en la práctica mucho más complejas. La fundamentación religiosa no pretende prescindir de una fundamentación natural. Pero tampoco lo pretende una fundamentación de orientación científico-técnica que se pretende autorizada a interpretar y recrear la naturaleza humana.

De todas formas, parece evidente la relación de las normas morales con los valores éticos fundamentales. Queremos aquí evocar de nuevo las palabras de un gran maestro:

> «En cuanto sujeto ético, el hombre está llamado trascendentalmente a ajustarse a la realidad. El juicio de constatación de valores expresa que un determinado bien —por ejemplo, la dignidad del hombre o su vida— es objeto innegable de responsabilidad ética. Esta aseveración puede formularse también con proposiciones apodícticas como las del Decálogo. En ese caso, las fórmulas "no matarás" y "no cometerás adulterio" tienen por objeto recordar constantemente al pueblo los bienes y los valores más importantes...» [6].

II. LA NORMA EN LA ETICA CRISTIANA

También en el interior de la comunidad cristiana se ha vivido siempre una doble tentación con relación a las normas morales: o bien la de su rechazo instintivo o bien la de su admisión acrítica.

El rechazo se debe tanto a los diversos movimientos espiritualistas como a complejos fenómenos de reacción ante las instituciones. La adhesión acrítica a la norma moral puede deberse tanto a la inseguridad personal o comunitaria experimentada en momentos de crisis como al entusiasmo de los movimientos de reforma. En un caso y en otro, puede olvidarse la importancia de la «norma» específicamente cristiana.

En la fe cristiana, Cristo es reconocido y confesado como la norma concreta y a la vez universal. El no es sólo una norma formal universal de la acción moral, susceptible de ser aplicada a todos, sino una norma concreta personal:

> «Una ética cristiana debe ser elaborada a partir de Jesucristo. El, como Hijo del Padre, realizó en el mundo toda la voluntad de Dios (todo lo que es debido), y lo hizo "por nosotros". Así nosotros reci-

[6] BÖCKLE, F., *Valores y fundamentación de normas*, 86.

bimos de El, que es la norma concreta y plena de toda actividad moral, la libertad de cumplir la voluntad de Dios y de vivir nuestro destino de hijos libres del Padre» [7].

De hecho se puede decir que ya «no hay otra norma para el cristiano que el acontecimiento de Jesús de Nazaret: en él se manifiesta el ideal absoluto y la bondad original de Dios» [8]. Esta afirmación no significa que el cristiano no admita la validez de la norma moral racionalmente percibida, como mediación primera de los valores morales. Por el contrario, en Cristo descubre el modelo definitivo del ser humano y la última normatividad de lo humano, como ya se ha dicho más arriba. Afirmaciones como ésta significan, en cambio, que la «ley del Espíritu» relativiza la normatividad de la Ley antigua, sustituyéndola por el principio interior de la «ley perfecta de la libertad» (Sant 1,25). Las normas morales, y aun las virtudes cardinales, son percibidas y realizadas, en efecto, a la luz de las virtudes teologales:

— Las normas morales expresan el compromiso de *la fe.* El ser-cristiano, expresado en los evangelios por las categorías de la fe y del discipulado en la dinámica del Reino de Dios, trae consigo unas exigencias morales, basadas en el seguimiento de Jesús. Pero el cristiano debe aún vivir el continuo proceso de la conversión, procurando sentir con su Maestro y como su Maestro. Las normas morales expresan en la vida diaria las metas a las que se orienta el compromiso de fe de los discípulos. Ese compromiso se desvanece sin la observancia de las normas de conducta (cf. 1 Jn 2,3-4), que en el fondo traducen el esfuerzo por seguir al Señor (cf. 1 Jn 2,6). De ahí que las normas morales absolutas se le presentan al cristiano como los necesarios *principios de discernimiento* en los inevitables conflictos de valores que vivirá tanto en su vida personal como en el seno de la comunidad.

— Las normas están al servicio del testimonio del *amor.* La adhesión al Señor se concreta, en efecto, en un único mandamiento que se abre a la doble vertiente de la fe en Jesús el Cristo y del amor a los demás (cf. 1 Jn 3,23). El amor constituye a la vez un don y una tarea (cf. 1 Jn 4,11). El amor a los hermanos se alza con la dignidad de un sacramento de la nueva vida que brota del amor de Dios y del amor a Dios (cf. 1 Jn 5,12). El amor que da sentido a las normas morales absolutas no puede ser representado más que por la seriedad de la cruz. La medida de ese amor, a cuyo servicio está la norma

[7] Esa es la tesis 1 de H. U. von Balthasar, aprobada por la Comisión Teológica Internacional: *Documentos 1970-1979* (Madrid 1983), 89; ver también la tesis 2 de H. Schürmann, aprobada también por la misma Comisión, o.c., 112-113.

[8] Vidal, M., *Moral de actitudes,* 1, 460. Véase también Id., *DET,* 418-419.

moral, se encuentra en la entrega de la propia vida (cf. Jn 15,13). La moralidad cristiana no se reduce a amar de cualquier modo, sino a amar hasta la entrega de la vida por aquellos a los que se ama (cf. 1 Jn 3,16).

— Pero la norma moral es también una señal para la *esperanza*. El cristiano vive su existencia entre los tiempos, afirmado sobre el *ya* de la nueva vida y vigilante para alcanzar la instauración del Reino de Dios *todavía no* logrado en plenitud. Las normas morales, que orientan a la compleción de los valores, adquieren para el cristiano su fuerza orientadora de su fidelidad a una historia que es cumplimiento y promesa de Dios.

1. Esquemas normativos

En los últimos tiempos se han ido diseñando dos sistemas de aplicación de las normas morales: el deontológico y el teleológico. Según el primero, la moralidad de un comportamiento concreto se deduciría de los principios, con independencia de todas sus posibles consecuencias, que, por el contrario, serían determinantes según el otro esquema [9].

Se podría decir que la norma moral, entendida en sentido deontológico, se fija en el dato de la *naturaleza* y estudia las acciones *en sí mismas*, es decir, en su objetividad, independiente de las circunstancias en las que se realizan. Las normas morales absolutas no admiten excepciones. Por el contrario, la norma moral, entendida en sentido teleológico, se fijaría más bien en las buenas o malas consecuencias que podrían deducirse de la acción. Según este esquema, tales normas morales absolutas se refieren más bien a los valores éticos ideales y ofrecen un criterio de discernimiento general que habrá de ser aplicado en los casos concretos en los que entran en conflicto los valores y los deberes morales.

a) Los partidarios del primer sistema argumentativo afirman que de él depende no sólo la moral cristiana, sino todo el edificio ético:

> «Aunque relativamente pocas, y aunque no fundamentales por sí mismas, las normas morales cuya verdad es ahora discutida son importantes de manera decisiva para la conciencia, la conducta y la civilización. Y su intrínseca conexión con los fundamentos de la moralidad y de la fe es tal, que negarlas equivale a pasar por alto, ignorar o poner en entredicho esos fundamentos» [10].

[9] LÓPEZ AZPITARTE, E., *Praxis cristiana*, 2, 330.

[10] FINNIS, J., *Absolutos morales* (Barcelona 1992), 15. El autor suscita la cuestión con algunas palabras de Juan Pablo II, según el cual «toda la Tradición de la Iglesia ha

Este lenguaje se encuentra reflejado en el *Catecismo de la Iglesia Católica* y, especialmente, en la encíclica *Veritatis splendor.*

b) Los defensores de una orientación teleológica coinciden en afirmar que la norma moral ha de ser respetada, en cuanto reveladora de los valores morales. Por otra parte, afirman que tales valores no se dan en abstracto, sino que se realizan o se pierden en la realidad concreta y cotidiana donde entran en conflicto con otros valores, con lo que es preciso hacer elecciones a menudo dramáticas [11]. Consideran que esas situaciones de crisis ya trata de solucionarlas la orientación deontológica por medio del expediente de las «excepciones» a la norma, que podría ser sustituido con ventaja por una apelación a la virtud de la prudencia ante la conflictividad de la situación concreta. Y afirman, en fin, que «el estudio de la tradición demuestra que muchas normas deontológicas tenían, en el fondo, una fundamentación marcadamente teleológica» [12].

Nos encontramos ante una «disputa entre escuelas», como las que la filosofía y la Iglesia han conocido en otros tiempos. Una y otra teoría se complementan mutuamente, puesto que nadie admite las acusaciones de la otra parte y nadie defiende a ultranza los planteamientos que esquemáticamente se le atribuyen. De hecho, ambas teorías tratan de llegar a las mismas conclusiones prácticas.

Un esquema teleologista o consecuencialista puro y duro, si fuera consecuente consigo mismo, terminaría por ser inmoral. Un esquema deontologista, igualmente duro, habrá de prestar más atención a las circunstancias que sitúan al objeto del comportamiento moral.

2. La cuestión de las normas absolutas

Unida a todo lo dicho, se ha desarrollado en los últimos años una apasionada discusión sobre el carácter absoluto de las normas morales.

¿Significan éstas una obligación sin excepciones o más bien una formulación general sobre los valores éticos que habitualmente han de tomarse como normativos?

vivido y vive en la convicción» de que «existen actos que *per se* y en sí mismos, independientemente de las circunstancias, son siempre gravemente incorrectos por razón de sus objetos». Por consiguiente, «hay normas morales que poseen un contenido preciso que es inmutable e incondicionado (...) por ejemplo, la norma (...) que prohíbe la muerte directa de una persona inocente»: Exhortación *Reconciliación y penitencia* (2.12.1984), 17: AAS 77 (1985) 221; ID., Exhortación a los teólogos moralistas (10.4.1986), 3-4: AAS 78 (1986) 1100-1101.

[11] Es más que discutible afirmar que se debe al comercialismo contemporáneo la apelación a ese cálculo de valores que se atribuye a autores como J. Fuchs, R. McCormick, G. Milhaven, J. Dedek, Ch. Curran y B. Schüller: así hace QUAY, P. M., «Morality by Calculation of Values», en *Theology Digest* 23 (1975) 347-364.

[12] LÓPEZ AZPITARTE, E., *Praxis cristiana,* 2, 336.

Simplificando los datos, se podría afirmar que la primera postura corresponde a la llamada orientación deontológica de la ética, mientras que la segunda ha sido atribuida a la corriente teleológica, a veces calificada como «proporcionalismo moral» [13].

La famosa obra de De Finance recordaba ya diversos antecedentes históricos a favor de la teoría contraria a la universalidad e inmutabilidad de las normas morales, como podrían ser:

— la misma presentación aristotélica del bien moral como algo analógico y relativo al sujeto;

— todos los positivistas y sociologistas que hacen depender las normas de la moralidad o bien de las leyes o bien de la opinión común;

— los existencialistas que no pueden reconocer una naturaleza humana y afirman que el hombre se da libremente sus propios valores;

— algunos teólogos, sobre todo protestantes, influidos por S. Kierkegaard, que reconocerían solamente la situación concreta y singular como lugar donde resuena la vocación de Dios.

El mismo profesor De Finance encontraba la respuesta en Santo Tomás, quien consideraba que la ley natural era la misma para todos, tanto por razón de la *rectitud* como por razón del *conocimiento* de la misma [14]. El primer principio de la ley moral —«Hay que hacer el bien»— es, en consecuencia, universal e indispensable. Otra cosa sería la determinación concreta de tal primer principio, que ciertamente puede variar, bien por una causa objetiva, como las circunstancias que no hacen cambiar la norma sino la materia a la que se refiere, bien por una causa subjetiva, como el deficiente conocimiento o los errores sobre el alcance de la norma moral [15].

El pronunciamiento de la encíclica *Veritatis splendor* parece orientado a condenar un «teleologismo» o proporcionalismo intencional, aunque en modo alguno rechaza considerar la «teleología» interior del obrar, «en cuanto orientado a promover el verdadero bien de la persona, sino que reconoce que éste sólo se pretende realmente cuando se respetan los elementos esenciales de la naturaleza humana» [16].

[13] Sobre esta cuestión véase, p. ej., FUCHS, J., «La dimensión absoluta de las leyes morales», en *SelTeo* 12/45 (1973) 50-65; SCHULLER, B., «Modos de fundamentar las normas morales», en *Concilium* 120 (1976) 535-548; RINCÓN, R., *Teología Moral. Introducción a la crítica* (Madrid 1981), 125-140; FLECHA, J. R., «Reflexión sobre las normas morales», en *Salmanticensis* 27 (1980) 193-210; WOLBERT, W., *Von Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und Teleologische Theorie* (Friburgo-Viena 1992).

[14] *S.Th.* 1-2, 94, 4).

[15] DE FINANCE, J., *Ethica generalis,* 184-195.

[16] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor,* 78.

La encíclica rechaza positivamente como erróneo un consecuencialismo puro que rechazara un orden moral objetivo e impidiera en consecuencia el reconocimiento de cualquier norma determinada, desde el punto de vista del contenido, que obligue sin excepciones: «esto sería a costa de la fraternidad humana y de la verdad sobre el bien, así como en detrimento de la comunión eclesial» [17].

Cabría preguntarse si la encíclica ha condenado «otro» tipo de sistema que se remitiera al juicio de la virtud de la prudencia propugnado siempre por la Teología Moral.

III. LOS VALORES MORALES

La noción del «valor» moral ha ido emergiendo progresivamente en la filosofía moderna desde finales del siglo XVIII, aunque no se pueda decir que, de alguna forma, no se encontraba ya implícita en las reflexiones anteriores. De hecho, se podría decir que tal noción estaba ya presente en el pensamiento filosófico antiguo, bajo los nombres de último fin, de bien o de perfección. Está implícita en la filosofía de Kant, en la que lo valioso parece coincidir con lo racionalmente percibido como imperativo ético. Los moralistas ingleses y el romanticismo ponen en relación el valor moral con el sentimiento.

En cuanto a la misma palabra, parece que fue puesta de moda en su sentido filosófico por Lotze, por el teólogo Ritschl y por los economistas austríacos Menger, Von Wieser y Von Böhm-Baverk. Como es sabido, F. Nietzsche extendería su empleo.

El concepto de *valor* adquiere importancia hacia 1900, precisamente como «reacción al positivismo, que indicaba el ocaso del pensamiento sistemático, tanto de orientación materialista como de orientación idealista. Se explica fácilmente en este contexto —que en filosofía se orienta principalmente a cuanto no es inteligible desde una óptica puramente racional, y en particular a la dimensión del tiempo, a lo fáctico de la praxis, a la significación de la experiencia y el arte— el arranque autónomo del tema del valor, el cual, no menos que los recientemente mencionados, se caracteriza tanto por un alto grado de generalización como por su índole refractaria a una comprensión de tipo sistemático» [18].

[17] ID., o.c., 82.

[18] VACCARINI, I., «Valor», en *Diccionario de Sociología* (Madrid 1986), 1766; cf. RUYER, R., *Filosofía del valor* (México 1969), 7-9.

1. Tendencias axiológicas

Una de las primeras preguntas que se formulan respecto a los valores morales es precisamente la de su consistencia y su realidad. Como era de esperar, una noción tan empleada está lejos de concitar una unanimidad de interpretaciones.

De ahí que las tendencias axiológicas se multipliquen de tal forma que a duras penas es posible ensayar una sistematización. He aquí una de las más conocidas:

a) Tendencia idealista. El valor moral se reduciría a una pura categoría mental forjada por la persona que evalúa los comportamientos humanos. Nos encontramos así frente a una corriente claramente subjetivista que nos remite a corrientes neo-kantianas o neo-fichteanas.

b) Tendencia realista o fenomenológica. Considera que en los valores es constatable un «ser-en-sí», independiente del sujeto que evalúa. Tal realidad no se percibe por medio de un proceso discursivo racional, sino por medio de una cierta intuición emotiva. Es común atribuir esta postura a Max Scheler.

c) Tendencia psicologista. Para ella los valores son siempre relativos al mismo sujeto que valora. De hecho, los valores se fundamentan en inclinaciones, sintonías y afectos del sujeto.

d) Tendencia sociológica. Los valores éticos serían meros hechos sociales, siempre relativos, que se reducen a «valoraciones». Así, para el marxismo, los valores serían funciones de la infraestructura económica y social, aunque es cierto que también en su seno subsistió siempre un aspecto humanista.

e) Tendencia existencialista y liberal. Coinciden ambas tendencias en afirmar que los valores son creados por la libertad, sin referencia a un contenido objetivo concreto. La libertad misma es el valor ético por excelencia y el marco formal que posibilita los valores.

f) Tendencia metafísica y espiritualista. Los valores éticos son siempre valores participados. Tienen una referencia fundamental al Absoluto. De hecho, se puede decir que el valor es una revelación del Absoluto. En Dios se da la identidad del *ser* y del *valor*.

g) Neo-positivista. Los juicios de valor no son otra cosa que expresiones de emociones subjetivas.

h) Postmoderna. Los valores morales, si es que son reconocidos en el ámbito indiferenciado del «todo vale», se reducen a intuiciones subjetivas e intransferibles, determinadas por la apreciación personal de las situaciones en virtud de su apelación placentera al individuo [19].

[19] Cf. DE FINANCE, J., «Valor», en *SM* 6, 821-826; ID., *Ethica generalis,* 32-52; FONDEVILLA, J. M., *Educación y valores* (Madrid 1979), 23-24.

En realidad, todas estas tendencias podrían agruparse en tres teorías axiológicas principales:

a) Los valores éticos estarían fuera del hombre y de la cultura. Serían independientes respecto al ser humano. De hecho, no sería esencial para el hombre su búsqueda ni su promoción. De ser así, la axiología y la ética perderían toda relación con el ser mismo del hombre y con su última verdad. Y los valores se reducirían a meras estructuras pensadas e ideales, y por tanto, distantes de la realidad humana y siempre inalcanzables.

b) Otra teoría consideraría que los valores se sitúan dentro de la misma cultura, como algo que surge de sus transformaciones. En realidad son productos humanos. Si así fuera, las transformaciones de la cultura a través de la historia nos mostrarían únicamente el mapa geográfico y el desarrollo cronológico del dominio de unos valores sobre otros, pero nunca podrían explicar adecuadamente el hecho de su origen.

c) Otra teoría, en fin, considera los valores como algo interior, que constituye lo específico del hombre. Se identificarían los valores con las propiedades trascendentales del ser: la unidad, la verdad, la belleza, el bien, la realidad. Cada ser humano, dotado de tales propiedades, es autosuficiente, tanto en el orden del ser como en el del valer.

Una tal concepción tiene el mérito de vincular la ética a la antropología. Pero necesita un correctivo si es que no pretende considerar al ser humano en su aislamiento autosuficiente, como ajeno a la sociedad y a la cultura.

De hecho, esta concepción antropocéntrica del valor ha de hacer necesaria referencia al nudo de las relaciones interpersonales; la relación que resulta del encuentro con lo otro, con los otros seres humanos y con el Absolutamente Otro. Tales relaciones configuran el ser-abierto que es constitutivamente el ser humano. La relación que surge de la influencia entre sí de los seres humanos reales. Y la relación resultante de la espera común de la revelación de la verdad. El valor sería así el fundamento de lo humano, reconocido y aceptado en comunidad[20].

2. Descripción del valor moral

A este planteamiento metafísico, cabría añadir un análisis de tipo más sociológico. En este terreno es preciso referirse a C. Kluckhorn,

[20] GOGACZ, M., «Consideraciones en torno al tema de los valores», en *Sapientia* 39 (1984) 133-144, esp. 137.

quien describe el valor como una concepción, explícita o implícita, propia de un individuo o de un grupo, de algo que merece ser deseado y que influye en la selección entre los posibles medios, modos y fines de la acción.

a) Al referirse a una *concepción,* esta descripción está evocando el elemento cognitivo del valor. Es ese aspecto cognitivo el que proporciona la justificación racional de las actitudes preferenciales relativas a cada uno de los modos de orientación motivacional. Gracias él se diferencian los valores éticos de las cualidades subjetivas, como son los sentimientos y las emociones, las aptitudes, las necesidades y las preferencias. Estas cualidades y «posturas» no exigen justificación racional.

b) Se ha dicho que se trata de una concepción *explícita* o *implícita.* De hecho, como es evidente aun a la observación más sencilla, los valores más profundamente arraigados y de mayor aplicación práctica, tanto en la vida de la persona como en el sistema socio-cultural, no suelen ser abiertamente verbalizados, lo cual no significa que no estén vigentes.

c) Se ha hecho una referencia al *individuo* y al *grupo.* Aun enraizados en el ser mismo del hombre y en su última verdad, al ser manifestaciones de un sistema cultural y social, los valores son interpretados de forma diferente por los diversos individuos o grupos. Esa interiorización diferenciada del sistema de valores revela el sentido de la autocomprensión e identidad de la persona y del grupo social.

d) Los valores se refieren a *algo deseable.* Ese es precisamente el núcleo del significado del valor. El valor desempeña, en efecto, una función ordenadora: encauza los impulsos hacia fines que trascienden el aquí y el ahora. En el tiempo y en la situación concreta, en cambio, se manifiesta la tendencia de los valores a su satisfacción. Los valores se expresan en el presente, pero manifiestan una teleología que anticipa el futuro de la realización personal o grupal. La valoración es un momento de la estimación emocional, que es inseparable de la percepción y la aspiración voluntarista [21].

e) Algo de eso se refleja con la referencia a la *selección de medios y fines.* Ahí se descubre el carácter prescriptivo de los valores, que se manifiesta en diversas instancias operativas: *a)* fijan los límites dentro de los cuales se puede ejercer la facultad afectiva; *b)* integran en la dinámica de la acción a los subsistemas de la persona-

[21] SCHÖPF, A., «Valor», en HÖFFE, O (ed.), *Diccionario de ética* (Barcelona 1994), 288; art. «Valor», en FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía,* IV (Barcelona 1994) 3634-3641; OGIEN, R., «Normes et valeurs», en *DEPhM* 1052-64

lidad, la sociedad y la cultura; *c)* unifican la praxis individual y social; *d)* orientan la tendencia de los diversos valores particulares a unificarse en sistemas más complejos de valores [22].

Tras este acercamiento, primero metafísico y después sociológico, ya podría formularse una conclusión descriptiva:

> «El *bien,* lo *bueno,* son el motivo de la voluntad de parte del sujeto; pero pueden ser considerados bajo un doble aspecto: *a)* como *fin,* y connotan una tendencia *activa* que intenta conseguir el "objeto"; y *b)* como *valor,* que connota el orden *afectivo* de amor, deseo, admiración, gozo, etc. Esto supuesto, podemos definir el *valor* como un carácter de las cosas que explica el que sean más o menos estimadas o deseadas, y que puedan satisfacer para un cierto fin. Sin voluntades que tiendan a un fin, sin indigencias, no hay ningún valor. De ahí que Aristóteles en su ética lo defina como "lo que todos apetecen". Por lo tanto, el valor no se da sin relación al hombre como un ser-personal, e implica cierto reconocimiento o estimación» [23].

3. Características de los valores morales

Tras esta especie de definición cabría preguntarse por las características de los valores morales.

a) Algunas parecen referirse al sujeto mismo que valora. En primer lugar, habría que anotar su *enraizamiento en la persona:* los valores no existen sin el ser humano. Es precisamente con ellos y por ellos como la persona está en disposición de dar significado a la propia existencia. La persona es, en efecto, el lugar y el centro de los valores morales. Enraizados en su libertad, dicen referencia a su responsabilidad, puesto que el bien y el mal sólo en los actos humanos merecen alabanza o reprensión, según afirma Santo Tomás [24]. Además, es preciso recordar su *eticidad y no indiferencia,* que califican como buenas o malas las acciones u omisiones deseables o indeseables.

b) Otras características parecen referirse a los valores en sí mismos, que están dotados de una *seriedad* e *insobornabilidad* que hace referencia a la conciencia y de una *indispensabilidad* que hace referencia a la vocación básica del ser humano: se puede no ser inteligente o artista, pero nadie está dispensado de ser bueno. «Justicia,

[22] Cf. KKHORN, C., *Toward a General Theory of Action,* VACCARINI, *Diccionario de Sociología,* 1763-1765; SANCHEZ Y SANCHEZ, A., *Etica* (Barcelona 1984), 132-133.

[23] FONDEVILLA, J. M., «¿Qué son los valores?», en *Educación y valores,* 22.

[24] *S Th.* 1-2, 21, 2, donde se remite a Aristóteles, *1 Ethic*, 12,7 y *Magn. Moral*, 19,5.

verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas y no sólo en la medida en que son útiles a la vida» [25].

c) Además, los valores morales están dotados de una innegable *perfectibilidad.* Esta cualidad subraya, por una parte, la itinerancia humana, que se realiza precisamente en la asunción progresiva de algunos valores fundamentales. Pero, por otra parte, esa cualidad presenta los valores como dinámicos y graduales.

d) Todavía otras características se refieren a la relación misma entre el valor y el sujeto. Así, se puede decir que los valores son percibidos como dotados de una clara *bipolaridad.* Ofrecen un polo positivo y uno negativo. En realidad, sólo el positivo tiene una justificación intrínseca. El negativo es concebido como un antivalor. Es cierto que tal característica remite a su misma *relatividad e historicidad.* Los valores, siendo objetivos en sí mismos, son percibidos en un tiempo, un lugar, un tipo de sociedad o de vida. Cada cultura valora «sus» valores. De hecho, se dan notables diferencias históricas en la forma de captar y vivir un valor determinado. El valor de la libertad es tan objetivo como la dignidad de la persona, aunque históricamente la admisión y defensa de la esclavitud muestre dolorosamente la historicidad de la percepción de tal valor. Se da una cierta circularidad, por la cual los grupos e individuos parecen decidir unos determinados valores, pero, por otra parte, los diversos sistemas axiológicos preceden, condicionan y educan a los grupos y a los individuos.

e) Y, por fin, se podrían señalar dos características que parecen referirse a la relación existente entre los diferentes valores, aunque en la realidad se trate de relaciones con el sujeto. Nos referimos a la *jerarquibilidad* y a la *conflictividad* de los valores. Los valores, en efecto, guardan un orden intrínseco con relación a la supervivencia y realización global de la persona o de la sociedad. Ese orden intrínseco puede ser manipulado, lenta o traumáticamente, lo cual constituye las llamadas crisis de valores o, mejor, crisis de valoración. Tal jerarquía de valores determina la silueta ética de la persona o del grupo social. Si bien se mira, el orden de valores apela a un valor primero que determina una subordinación de todos los demás. Ese valor primero adquiere, en consecuencia, un cierto halo de «trascendencia».

Pero hablar de la jerarquía de los valores evoca inmediatamente las situaciones en que esos mismos valores entran en conflicto entre sí. En el caso de una agresión injusta entran en conflicto el valor de la propia vida y el valor de la vida del agresor. El testimonio de los mártires nos remite a la seriedad con que ha sido afrontada en la historia la dramaticidad de tales conflictos: «La voz de la conciencia

[25] ORTEGA Y GASSET, J., «El tema de nuestro tiempo», en *Obras completas* (Madrid [3]1966), 167.

ha recordado siempre sin ambigüedad que hay verdades y valores morales por los cuales se debe estar dispuestos a dar incluso la vida» [26].

IV. LOS VALORES ETICOS EN LA ESCRITURA

Sin pretender el anacronismo de querer buscar el concepto específico, vemos que la Sagrada Escritura evoca con frecuencia la importancia de los valores en la vida del hombre, tanto al referirse a las preferencias humanas como al proclamar diversas bienaventuranzas.

1. Actitudes preferibles

a) Ya en el Antiguo Testamento, vemos que los profetas instan a seguir una religión interior como condición y fruto de una alianza nueva que relativice otras seguridades (Jer 31,31-34). Indican también con frecuencia la superioridad del amor a los hombres sobre los sacrificios sagrados (Os 6,6; Am 5, 21-25) o bien la preeminencia de la justicia liberadora sobre los ayunos rituales (Is 58).

— En la literatura sapiencial se coloca el temor de Yahveh en la primacía de la escala de todos los valores (Prov 1,7) y se presenta a la sabiduría como preferible a los cetros y a los tronos de los poderosos (Sab 7,7-14).

b) Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, vemos que en las parábolas de la perla y el tesoro Jesús subraya la preeminencia del Reino de los cielos sobre todos los otros posibles valores (Mt 13,44-46). La irrupción del Reino de Dios en la historia humana relativiza todos los demás valores (Mt 6,33). Tras el encuentro con el joven rico, Jesús enfatiza la dificultad de la opción para quien ya se halla anclado en el valor de la posesión o la comodidad (Mt 19, 16-22). El Sermón de la Montaña realiza una revisión de las normas morales tradicionales a la luz de los valores a los que se orientan (Mt 5, 20-48), entre los cuales sobresale el valor de la misericordia, como clave de la semejanza con la perfección del Padre de los cielos (Lc 6,36 = Mt 5,48).

— Pablo, que ha pasado por la crisis y el reajuste de los valores sociales y religiosos que han dado sentido a su vida (Flp 3,7), invita a los Filipenses a valorar todo lo verdadero y noble que se encuentren en el mundo en el que viven (Flp 4,8). Para él, el don y valor de la caridad relativiza todos los demás valores (1 Cor 13).

[26] Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor,* 94, cf. VS 52. A propósito de este texto, véase SPAEMANN, R., «Es mejor morir que hacer el mal», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 17.12.1993), 10.

— También para los escritos joánicos, la caridad es el valor primordial (1 Jn 4,12) y la clave de todas las normas y preceptos morales (2 Jn 6), que exige la revisión de los valores habituales (Ap 2,4; 3,17), como ya se ha visto en otro tema de este estudio.

2. Diversas bienaventuranzas

a) Se puede decir que el israelita proclama sus valores e ideales sirviéndose del género literario de los macarismos o bienaventuranzas. Así, proclama dichoso al que no sigue el consejo de los impíos (Sal 1,1), al que cuida del débil y del pobre (Sal 41,2), al que teme a Yahveh y se complace en sus mandatos (Sal 112,1), al que va por camino perfecto y procede de acuerdo con lo prescrito por la Ley del Señor (Sal 119,1; 128,1).

— En la literatura sapiencial, se valora al hombre que ha hallado la sabiduría (Prov 3,13) y le presta atención (Prov 8,34). Los valores morales encuentran un hermoso elogio en el texto de Eclo 14,1-2.20-21. El mismo libro invita a no valorar lo efímero (Eclo 11,28). El libro de la Sabiduría parece consagrar un cambio de valores que viene abriéndose paso en la conciencia del pueblo: más que una descendencia numerosa vale la virtud (Sab 3,13-14).

b) Utilizando el mismo lenguaje popular, el NT felicita a María por haberse fiado de Dios (Lc 1,48) y extiende su bienaventuranza a todos los que acogen la palabra de Dios (Lc 11,27-28). Se proclama dichoso a Simón Pedro por haber recibido la revelación sobre el Mesías (Mt 16,17). Son dichosos los discípulos porque ven y oyen al esperado por su pueblo (Mt 13,16-17), como lo son todos los criados-discípulos que hacen de la espera de su Señor un ejercicio de vigilancia fiel y responsable (Mt 24,46). Son dichosos también los que imitan el servicio de Jesús (Jn 13,17), los que creen sin haber visto (Jn 20,29), los que lean y escuchen —como en el marco de una solemne liturgia— la palabra profética que desvela el sentido de la persecución por la fe y de la fidelidad al Evangelio (Ap 1,3).

— Y son dichosos especialmente los humildes y los marginados, los pobres y los de corazón limpio (Mt 5,1-12; Lc 6,20-26), por ser los destinatarios de la misión salvadora del Mesías (Lc 4,18-19; Is 61). Toda la predicación de Jesús, y especialmente el sermón de la montaña, es una llamada a vivir de forma radical los valores humanos, tal como han sido queridos por Dios y revelados en la persona y en la enseñanza del Salvador. Tal radicalidad envía evidentemente a la cruz y convoca a los creyentes a una vivencia testimonial —martirial— de la invitación al Reino de Dios. Los creyentes en Jesucristo han de vivir cada día a la luz de la Resurrección de su Señor. El los precede por los caminos del mundo.

A la luz de todos estos textos se puede constatar que, aun lejos de la filosofía axiológica contemporánea, la Escritura nos presenta una oferta de valores que se consideran orientados a la realización cabal del ser humano y de la sociedad. Tales valores no siempre eran pacíficamente asumidos por aquella sociedad, por creyente que pareciera. De hecho, los profetas y predicadores se ven obligados con frecuencia a interpelar a su pueblo y a sus comunidades sobre el verdadero sentido de la existencia. Y con sus bienaventuranzas, Jesús realiza una inversión de valores que sólo era posible por aquel que es todo valor[27].

V. LOS VALORES EN LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

La doctrina reciente de la Iglesia ha ido lentamente adoptando esta categoría filosófica, tanto para articular una reflexión cristológico-eclesiológica como para repensar su mensaje moral y aun sus esquemas catequéticos. Basten aquí algunos ejemplos solamente.

1. **Antes del Concilio Vaticano II**

Recordamos tan sólo dos significativas encíclicas que estaban llamadas a tener una gran influencia sobre el pensamiento y la acción de la Iglesia.

En primer lugar, la *Mater et Magistra,* en la que Juan XXIII se refiere con frecuencia a los valores morales de nuestra época. He aquí dos pasajes significativos:

— En el n.210 podemos ver cómo, en el contexto de una interesante reflexión sobre el orden moral objetivo, se contraponen los valores espirituales y morales a las energías de la técnica y de la industria.

— En el n.246 se insiste de nuevo sobre la necesidad de jerarquizar los valores que configuran la cultura actual: «... los progresos científicos y técnicos y el consiguiente bienestar material que de ellos se sigue son bienes reales y deben considerarse como prueba evidente del progreso de la civilización humana. Pero (...) hay que valorar ese progreso de acuerdo con su genuina naturaleza, esto es, como bienes instrumentales puestos al servicio del hombre, para que éste alcance con mayor facilidad su perfeccionamiento personal, así en el orden natural como en el sobrenatural».

Pero es especialmente en la encíclica *Ecclesiam suam,* de Pablo VI, donde el discurso de los valores alcanza un espacio teológico-moral más adecuado. Se dice allí que «no se puede concebir el juicio sobre el hombre mismo (...), sobre los valores de los que el hombre tiene deseo o disponibilidad, sobre el criterio de perfección

[27] LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* 133.

y de santidad y sobre los medios y maneras para dar a la vida su grado más alto de belleza y plenitud, sin referirse a la enseñanza doctrinal de Cristo y del consiguiente magisterio eclesiástico» [28].

La valoración de los bienes materiales que es habitual en la mentalidad moderna hace difícil la percepción y realización del valor de la pobreza evangélica (ES 50). El papa considera que «la caridad debe ocupar el puesto que le corresponde, el primero, el más alto, en la escala de los valores religiosos y morales, no sólo en la estimación teórica, sino también en la actuación práctica de la vida cristiana» (ES 52). Y se lamenta de que una inadecuada forma de vida por parte de los cristianos haya hecho que muchos, movidos por nobles sentimientos, se hayan apropiado de los valores morales del Evangelio (ES 97) [29].

El mismo papa, después del Concilio Vaticano II, en la encíclica *Populorum progressio* afirmaría, siguiendo a Maritain, que para el adecuado desarrollo, además del progreso técnico, es preciso «un nuevo humanismo que asuma los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación».

2. En el Concilio Vaticano II

Entre tanto, el tema de los valores humanos y morales se había hecho ya presente en la exposición introductoria a la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Véase especialmente el n.7b: «Las instituciones, las leyes, las maneras de pensar y de sentir, heredadas del pasado, no siempre se adaptan bien al estado actual de cosas. De ahí una grave perturbación en el comportamiento y aun en las mismas normas reguladoras de éste».

— Más evidentes son las referencias a los valores en el capítulo dedicado a la cultura: «Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadero y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes de la naturaleza y los valores» (GS 53). A las diversas escalas de valores se refiere explícitamente el n.53c.

— El Concilio reconoce los valores positivos de la cultura contemporánea (GS 57f), que aporta una cierta preparación para el Evangelio, y anima a cultivar algunos valores concretos (GS 59a), especialmente los que informan la estructura de la persona humana, como son los valores de la inteligencia, la voluntad, la conciencia y la fraternidad (GS 61a).

[28] PABLO VI, *Ecclesiam suam* (6.8.1964), 36.

[29] COLOMBO, G., «Genesi, storia e significato dell'enciclica *Ecclesiam suam*», en CAMADINI, G. (ed.), *Ecclesiam suam. Première lettre encyclique de Paul VI* (Brescia 1982), 130-160.

— Importante es la nota sobre la educación moral: «... los niños y los adolescentes tienen derecho a que se les estimule a apreciar con recta conciencia los valores morales y a prestarles su adhesión personal, y también a que se les incite a conocer y amar más a Dios» (GE 1c).

— En el diálogo con otras religiones, los cristianos son invitados al reconocimiento de los bienes espirituales y morales, así como de los valores socio-culturales que en ellas existen (NA 2c).

3. Después del Concilio Vaticano II

Por lo que se refiere a la doctrina pontificia posterior al Concilio, recordemos, en primer lugar, la exhortación de Pablo VI *Evangelii nuntiandi*, donde evocando un conocido texto evangélico se nos dice que «Cristo, en cuanto evangelizador, anuncia ante todo un reino, el reino de Dios; tan importante que en relación a él todo se convierte en "lo demás", que es dado por añadidura» (EN 8).

En el n.21 de la misma exhortación, dedicado a invitar al testimonio de la vida, se habla de los cristianos que viven en su ambiente de acuerdo con unos valores que no son habituales, suscitando así interrogantes a su alrededor. Tal testimonio y sorpresa es ya el principio mismo de la evangelización.

Por fin, en el n.29 se recuerda que la evangelización incluye necesariamente la modificación de las actitudes morales.

— Juan Pablo II retorna con relativa frecuencia a esta categoría que le resulta especialmente familiar gracias a sus estudios filosóficos. De hecho, ya en su primera encíclica, *Redemptor hominis*, ofrece un interesante análisis sobre los valores de la sociedad contemporánea y la dialéctica entre los valores técnicos y los valores morales (n.15-16).

Por lo que se refiere a la formación, en la exhortación *Familiaris consortio* afirma que «aun en medio de las dificultades agravadas, de la acción educativa, los padres deben formar a los hijos con valentía y confianza en los valores esenciales de la vida humana» (n.37).

El tema de los valores retorna en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (14e) para señalar las diferencias culturales y de los distintos sistemas de valores, que no coinciden siempre con el grado de desarrollo y contribuyen a crear distancias; y también en la *Centesimus annus* para lamentar el oscurecimiento de la jerarquía de valores en las sociedades demasiado utilitaristas o politizadas (29c y 47b).

En la encíclica *Veritatis splendor* se alude una y otra vez a esta categoría ética fundamental. En un pasaje mencionado más arriba se afirma que la conciencia ha recordado siempre que hay verdades y valores por los que hay que estar dispuestos incluso a dar la vida. Y a continuación se ofrece una alusión a una cuestión tan importante

como es la de la continuidad entre la ética racional y la ética revelada, pero esta vez precisamente desde esta clave axiológica: «En la palabra y sobre todo en el sacrificio de la vida por el valor moral, la Iglesia da el mismo testimonio de aquella verdad que, presente ya en la creación, resplandece plenamente en el rostro de Cristo» (VS 94).

En el mismo horizonte se sitúa la encíclica *Evangelium vitae,* al criticar el relativismo que a veces parece confundirse con la democracia. Esta no puede ser un fin en sí misma, sino un instrumento para la defensa de los auténticos valores humanos. Sin una base moral objetiva, la democracia ni se sostiene ni puede asegurar la paz (EV 70). En consecuencia, «urge descubrir de nuevo la existencia de valores humanos y morales esenciales y originarios, que derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir, sino que deben sólo reconocer, respetar y promover» (EV 71).

VI. LOS VALORES EN EL JUICIO MORAL

Vista la importancia que la categoría y el tema de los valores ha ido adquiriendo en el magisterio pontificio, ya al principio de esta conclusión, quisiéramos recordar aquí unas luminosas palabras de un reconocido maestro de Teología Moral Fundamental:

> «La percepción de los bienes y valores previos a nuestros actos constituye la base decisiva del juicio ético sobre la acción. Preserva el juicio de la arbitrariedad subjetiva. El conocimiento de que un determinado valor nos ha sido propuesto de forma obligatoria puede transformarse genéricamente en un juicio ético (...). Si el hombre posee una dignidad basada en su condición de ser humano, hay que respetar tal dignidad. Si la vida y la integridad física constituyen un valor elevado, es obligado respetarlas. Pero la obligación no procede, en último término, de estos bienes, sino de la responsabilidad del hombre entendida en sentido global» [30].

De hecho, una reflexión teológico-moral que se pretenda mínimamente coherente ha de preguntarse en primer lugar sobre la función de los valores en la misma conducta humana. Después habrá de plantearse la cuestión de las posibilidades y límites de una ética fundada previamente sobre los valores. Y solamente entonces se podrá abordar la cuestión específica por el puesto del valor moral en la ética cristiana. Ese es precisamente el camino que ahora tratamos de recorrer.

[30] BÖCKLE, F., *Valores y fundamentación de normas.* Col. Fe cristiana y sociedad moderna, 12 (Madrid 1986), 85.

1. Función de los valores en la conducta humana

La moral, en cuanto estructura, exige la búsqueda de unas pautas de comportamiento y de unas reglas de conducta. Es cierto que siempre existe el peligro de fijar en exceso esas reglas y caer en el legalismo, con olvido de la dimensión personal del comportamiento humano responsable. Como se ha repetido una y otra vez, sería necesario buscar la normatividad ética en la verdad del ser humano, en el mismo ser del hombre, en su experiencia personal.

Para ser «justo» y por serlo, el ser humano realiza acciones justas. O, más bien, ha de «ajustar» su comportamiento a unos valores objetivos, que lo son en la medida que realizan la dignidad humana, como persona que vive y convive. El subjetivismo axiológico, recurrente en todas las épocas de la historia, alcanza un contrapunto objetivo en la reivindicación de la dignidad del sujeto.

A esa vinculación de los valores a la dignidad del ser humano, con independencia de su utilidad y plausibilidad, se refiere un célebre estudio de Ortega:

> «No son los valores un don que nuestra subjetividad hace a las cosas, sino una extraña, sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí, como encuentra los árboles y los hombres (...). Los valores se presentan como cualidades de la cosas (...). Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades *sui generis* (...). Sólo cabe "sentirlas", y mejor, estimarlas o desestimarlas (...). En este sentido, y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor» [31].

Ante la debatida cuestión de la objetividad de los valores morales, y de su subjetividad o bien su dependencia de una determinada cultura, se intentan con frecuencia algunas soluciones intermedias o de compromiso. He aquí un punto de vista que requiere para sí mismo el calificativo de «trascendental»:

> «Los resultados del debate sobre el problema del fundamento del valor, en armonía con los aportes del análisis del lenguaje valorativo, hacen plausible una concepción según la cual el valor no es una instancia objetiva ni, menos, subjetiva, sino una categoría, una condición de posibilidad de un mundo objetivo de la praxis y de su comprensión y construcción racionales» [32].

Podría sin duda afirmarse que los valores responden a la dignidad misma del ser humano. Gozan de una fundamentación antropo-

[31] ORTEGA Y GASSET, J., «Introducción a una estimativa», en *Obras completas,* 6, 3.ª ed. (Madrid 1955) 328-331.

[32] SALAZAR NONDY, A., *Para una filosofía del valor* (Santiago de Chile 1971), 14.

lógica objetiva, en cuanto a su aspecto entitativo. En cambio, en su aspecto epistemológico y pedagógico, los valores éticos tienen un carácter histórico y cambiante. La figura ética de cada hombre o de cada sociedad se define por el subrayado de determinados valores o por la diversa jerarquización de los mismos o el diverso ejercicio de discernimiento siempre que diversos valores entran en conflicto.

2. Posibilidad de una ética fundada en los valores

Las dificultades que se suelen mencionar sólo son comparables con las intuiciones positivas que tal proyecto suscita.

a) Entre las dificultades, no es la menos importante la observación de que la ética de los valores no parece capaz de ofrecer la respuesta definitiva a la cuestión moral, puesto que reenvía la percepción de los valores morales a un sentimiento irracional. Como en la ética kantiana, y aún más, se deja a la discreción del individuo decidir cuáles son los valores dignos de ser secundados y realizados. No existe un criterio por encima de los sentimientos subjetivos de la persona. Esta aparente falta de un criterio superior y objetivo para determinar lo que es moralmente bueno crea un vacío, el cual con demasiada frecuencia será llenado mediante el recurso a los criterios del utilitarismo y el eudaimonismo.

Por otra parte, la ética axiológica no responde de modo satisfactorio a la dificultad de establecer una prioridad entre los valores en los más que frecuentes casos de conflicto, es decir, cuando uno entre dos valores puede ser realizado, mientras que el otro ha de ser sacrificado. De modo semejante a como ocurría con la ética kantiana, también la ética axiológica encuentra una notable dificultad para proporcionar una base satisfactoria al carácter categórico del imperativo moral.

Y, por fin, la misma naturaleza de las entidades axiológicas continúa siendo misteriosa, a la vista de las insuficientes explicaciones que de ella se ofrecen habitualmente [33].

b) Sin embargo, las posibilidades de una ética axiológica siguen siendo notables. De hecho, tal sistema ético trata de superar toda forma de relativismo moral, definiendo y presentando los valores como entidades ideales, independientes de cualquier otro fin. El vacío formalismo de Kant es sustituido y llenado por los valores concretos que son objeto de esta ética material.

Se puede añadir a esto que, mucho más que lo había hecho Kant, la ética de los valores concede un puesto privilegiado a la perenne aspiración humana a la felicidad como motivo importante en la vida moral del hombre. Aunque es verdad que la felicidad no constituye

[33] Cf. PESCHKE, K. H., *Etica cristiana,* 1 (Roma 1986), 122-125.

el valor ético por sí misma, la experiencia y realización de un valor es por naturaleza asociada a un correspondiente sentimiento de felicidad, lo cual es perfectamente legítimo [34].

Es precisamente en relación al anhelo humano de felicidad donde adquiere su final consistencia la apelación a los valores en la ética:

> «Estamos convencidos de que la dicha verdadera no puede ser medida con criterios puramente subjetivos, esto es, atendiendo exclusivamente al sentimiento de satisfacción y contento con el propio estado. Cierto que la idea de felicidad alude a ese sentimiento de satisfacción, pero no sólo a él. No deseamos exactamente una satisfacción ciega o una tranquilidad inconsciente, sino el contacto lúcido y participativo con objetos de cierta índole. Y da toda la impresión de que la noción de valor es la más adecuada para expresar esta índole peculiar de los objetos capaces de hacernos felices. El valor es, por tanto, el criterio objetivo que complementa a la medida puramente subjetiva de la felicidad, y no cabe disputarle un lugar preferente en la teoría ética» [35].

3. Presencia de los valores en la ética cristiana

Habría que recordar cómo tanto Jesús como Pablo reenvían a la comunidad a los valores éticos descubiertos previamente por vía racional y aceptados como tales por la tradición o por el entorno cultural. Lo cual no quiere decir que tal atención y aceptación de los valores haya de ser acrítica y ajena a la vocación profética.

Se diría que el constitutivo intrahistórico del valor moral cristiano consiste precisamente en el dinamismo de humanización creciente de cada ser humano y de la entera historia de la humanidad [36].

En términos categoriales, la fe cristiana respeta y acoge los valores éticos que se fundamentan en la dignidad misma del ser humano y, asumidos, promueven al ser humano y su realización plena [37].

[34] Sobre la compleja relación entre los valores y la felicidad, entendida en sus diversos sentidos, véase GINTERS, R., *Valori, norme e fede cristiana,* 147-152.

[35] RODRÍGUEZ, L., *Deber y valor,* 248-249; nótese que con estas palabras concluye el autor el capítulo en el que ha hecho una aguda crítica de la ética del valor y ha negado, contra Scheler y Hartmann, el principio de que todo valor genera deberes, así como la tesis que defiende que toda virtud se refiere a valores.

[36] VIDAL, M., *Moral de actitudes,* 1 (1981), 5 ed., 440.

[37] Algo de eso parece encontrarse en las encíclicas PP 14 y RH. Sobre la importancia del concepto de la autorrealización, véase MASLOW, A. H., *El hombre autorrealizado* (Barcelona 1982), esp. la parte quinta, dedicada a «los valores», 201-247; la edición original de esta obra, titulada *Towards a Psychology of Being,* se remonta a 1968.

Es cierto, sin embargo, que la normatividad de esos valores no se percibe, en esta economía de gracia, a través de la Ley de Moisés, sino a través de la persona de Jesús el Cristo, norma universal y concreta para la orientación del comportamiento ético de los creyentes y fundamento trascendental para la ética cristiana [38].

En esta perspectiva, las bienaventuranzas proclamadas por Jesús se nos presentan no como la clave de una ética heterónoma, sino como la revelación última y definitiva del hombre y de lo humano, es decir, de los valores que realmente lo han de llevar a su realización plena y a su identificación con el «hombre» paradigmático que es Jesucristo.

En él y por él se justifica el valor de la preferibilidad incondicional del otro que no puede justificarse racionalmente: el valor de quien afirma vivir para el otro, sea quien sea ese otro, hasta morir por ello [39].

[38] Recuérdese GS 22, tantas veces evocado por el magisterio pontificio posterior.

[39] JANKELEVITCH, V., *La paradoja de la moral* (Barcelona 1983), 55-56.

CAPÍTULO VIII

EL PAPEL DE LA LEY EN LA MORAL

BIBLIOGRAFIA

AUBERT, J. M., *Ley de Dios, leyes de los hombres* (Barcelona 1969); ID., «Loi et Evangile», en *DSp* 9 (1976) 966-984; BIECHLER, J. E. (ed.), *Law for Liberty* (Baltimore 1967); COPPIETERS DE GIBSON, D. (ed.), *La loi dans l'éthique chrétienne* (Bruselas 1981); CHIAVACCI, E., «Ley natural», en *NDTM,* 1013-1028; FERNÁNDEZ, A., *Moral Fundamental* (Burgos 1992), 647-728; FUCHS, E.-HUNYADI, M. (ed.), *Ethique et nature. Le champ éthique,* 23 (Ginebra 1992); HAMEL, E., *Loi naturelle et loi du Christ* (Brujas-París 1964); HOFIUS, O.-STUHLMACHER, P. (ed.), *«Gesetz» als Thema Biblischer Theologie:* Jahrbuch für Biblische Theologie, 4 (Neukirchen 1989); OSUNA, A., *Derecho natural y moral cristiana* (Salamanca 1978); DEL POZO ABEJÓN, G., *Lex Evangelica* (Granada 1988); VALSECCHI, A., «Ley Nueva», en *NDTM,* 1028-1040.

Nuestro mundo ha vivido en repetidas ocasiones la experiencia de una tiranía cuya legalidad no se preocupaba por articular y respetar los derechos del hombre, sino que se pretendía con autoridad para «crear» y «fundamentar» tales derechos. La ética vendría determinada por la ley. Tal positivismo se encuentra en regímenes totalitarios de las más diversas orientaciones. Pero tampoco está demasiado lejos de las pretensiones de los sistemas democráticos. Siempre subsiste la tentación de creer que la dignidad del hombre y sus derechos se fundamentan en el ordenamiento positivo diseñado por el legislador.

De ahí que sea siempre necesario volver a hacerse las preguntas fundamentales sobre la relación entre la ley y la moralidad. En algunas ocasiones, es además oportuno preguntarse si la legalidad más irreprochable no puede estar encubriendo y aun fomentando una inmoralidad estructural. Naturalmente, tales preguntas nos sitúan ante la aparente incompatibilidad entre la legislación y la ética. Cuestiones todas muy antiguas, que nos remiten a la rebelión de Antígona contra la legalidad dictada por el tirano Creonte. Cuestiones que también aquí y ahora aguijonean la pasión crítica y la búsqueda del discernimiento, tanto teórico como práctico.

Ese será el esquema de esta reflexión que, partiendo de la relación entre la ley y la moralidad, recorrerá el ámbito significativo de la ley, para terminar preguntándose por la obligatoriedad moral de las leyes civiles.

I. LEY Y MORALIDAD

El derecho y la moral no se identifican, aunque están relacionados entre sí por múltiples lazos. El intento teórico de determinar su relación es un tema inevitable, tanto en la filosofía del derecho como en la reflexión ética. «Como problema práctico se plantea cada vez que es preciso tomar una opción jurídicamente relevante entre alternativas de diferente valor desde el punto de vista moral. Esto puede ocurrir en el proceso legislativo o en el marco de la aplicación del derecho por los tribunales o por la administración» [1]. Todavía hoy son frecuentes los estudios sobre esta relación y más específicamente sobre la diferencia existente entre las proposiciones jurídicas y los enunciados de la moral [2].

De todas formas, lo que aquí interesa es la pregunta por la vinculación fáctica entre nuestras leyes y el orden de la moralidad. Pero, por muy práctica que sea la pregunta, no puede prescindir de un mínimo de reflexión teórica sobre el papel de las leyes en la ordenación del entramado social.

Es obligado recordar aquí la definición de la ley ofrecida por Santo Tomás: «Ordenación de la razón, dirigida al bien común, y promulgada por el que tiene a su cargo la comunidad» [3]. De tal definición, tantas veces estudiada, bien desde una interpretación nominalista, bien desde un espíritu formalista neokantiano [4], conviene

[1] OTTE, G., *Derecho y moral.* Col. Fe cristiana y sociedad moderna, 12 (Madrid 1986), 14; cf. MONTORO, A., «Sobre las relaciones entre moral y derecho», en *Derecho y Moral. Anales de la Cátedra Francisco Suárez,* 28 (1988), 65-102, así como los demás artículos incluidos en el volumen monográfico; DETMOLD, M. J., *Unity of Law and Morality. A Refutation of Legal Positivism* (London 1984); BRIESKORN, N., *Filosofía del Derecho* (Barcelona 1993).

[2] OTTE, G., o.c., 15-22, donde analiza cuatro opiniones bien conocidas: *a)* El derecho sólo prescribe una conducta externa, mientras que la moral exige una actitud interna. *b)* El derecho tiene por objeto el ordenamiento de la conducta imprescindible para salvaguardar una buena convivencia dentro de la sociedad, mientras que la esfera de la moral es más amplia al regular la conducta humana en general. *c)* Las exigencias del derecho tienen como meta un mínimo ético, mientras que la ética tiene exigencias más elevadas. *d)* Por razón de su origen, los ordenamientos jurídicos poseen procedimientos organizados para gestar normas jurídicas, mientras que las normas morales no pueden ser fruto de un procedimiento organizado. Tras someter a crítica tales teorías, el autor sitúa la diferencia en la sanción y más concretamente en la modalidad de la imposición de la sanción.

[3] *S.Th.* 1-2, 90, 4. Cf. CICERÓN, *De leg.* 1, 6, 18: *Lex est ratio summa, insita in natura, quae jubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria.* Obsérvese el parecido con Rom 2,15.

[4] Cf. AUBERT, J. M., *Ley de Dios, leyes de los hombres,* 33; LOTTIN, O., «La loi en générale. La définition thomiste et ses antécédents», en *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles,* II, 1.ª parte (Louvain-Gembloux 1948), 11-100. KÜHN, U., *Via caritatis. Die Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Göttingen 1965). Una interpreta-

subrayar aquí dos elementos que resultan imprescindibles para un juicio sobre la realidad sociopolítica que ha de ser estudiada: la racionalidad y la orientación al bien común.

1. Racionalidad de la ley

Para Santo Tomás, la ley es un acto de la razón práctica más que de la voluntad, elemento este en el que insistiría el análisis suareciano de la ley, mal entendido con frecuencia, como si se tratase de un mero voluntarismo positivista [5]. De todas formas, la racionalidad tomasiana de la ley, más que subrayar la necesaria prudencia que ha de caracterizar a todo ordenamiento legal [6], se refiere sobre todo a la misma orientación objetiva típica de su sistema. Para Tomás de Aquino, como se sabe, las acciones humanas no son malas por haber sido prohibidas por una determinada ley, divina o humana, sino que pueden ser prohibidas por ser malas. Dígase lo mismo de la bondad del comportamiento. La bondad o la maldad preceden a las leyes.

La bondad o la maldad, en efecto, encuentran su enraizamiento en el mismo ser del hombre, que es normativo para su hacer y para el hacer de los demás. Cada ser humano ha de comportarse de acuerdo con el ser humano de que es portador y ha de ser tratado de acuerdo con esa «humanidad» ontológica y objetiva que en él se encuentra. Las acciones o las omisiones de los hombres son buenas o malas en la medida en que se orientan al ser del hombre, que es al mismo tiempo su fin objetivo y su fin operativo. En la realización de esa identificación y esa armonía está la felicidad. Es la suya una moral de la felicidad, más que una moral del deber extrínseco, como ya se ha dicho más arriba.

Por el contrario, y como también se ha dicho en otros temas, un esquema ético que encuentra su expresión más adecuada en Guillermo de Ockham y sus discípulos tiende a situar la bondad o maldad de los actos humanos en la adecuación con una ley positiva exterior al hombre, sea ésta divina o humana. Las acciones humanas son malas por estar prohibidas. Este llamado giro «copernicano» [7] de la moralidad y

ción neokantiana de su pensamiento en COTTA, S., *Il concetto di legge nella «Summa Theologiae» di San Tommaso d'Aquino* (Torino 1955).

[5] Cf. JOMBART, J., «Le volontarisme de la loi d'après Suaréz», en *NRT* (1932), 34-44. BROUILLARD, R., «Suarez, François», en *DTC*, 14, 2698. SUÁREZ, F., *De legibus. I. De natura legis* (Madrid 1971).

[6] Cf. CAPONE, D., «Prudenza e verità di coscienza morale in situazione secondo S. Tommaso», en la obra en colaboración *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario. V. L'agire morale* (Napoli 1977), 409-420.

[7] Cf. CHIAVACCI, E., «Ley natural», en *DETM*, 361; VEREECKE, L., «Loi et Evangile selon Guillaume d'Ockham», en *De Guillaume d'Ockham à Saint Alfonse de Liguori* (Roma 1986), 193-203.

de la ética tiene innegables ventajas, como la de facilitar la modernidad de un discurso moral que empieza a vislumbrar el horizonte de una autonomía ética y, sobre todo, la de preparar las herramientas para un entendimiento práctico en una sociedad pluralista. Pero, al mismo tiempo, abre, a la larga, la posibilidad de justificar el aplastamiento de la dignidad del hombre y sus derechos fundamentales, al propugnar su dependencia de las leyes positivas coyunturales.

Es decir, la racionalidad de la ley tiene un sentido diferente en un esquema y en el otro. En el esquema tomista, la racionalidad de la ley está ligada a la percepción y actuación de su fundamento y su obligatoriedad con relación a la dignidad del ser humano, con independencia de sus connotaciones adjetivales, como pudieran ser el sexo, la raza, la clase social o la edad. Por el contrario, la racionalidad de la ley, en un esquema más positivista, puede eventualmente referirse a su plausibilidad social o política. La racionalidad se encontrará fácilmente hipotecada a los dictados de una determinada ideología o de un grupo de presión [8].

Esta esquemática evocación histórica pretende ya suscitar la pregunta por la racionalidad de algunas leyes concretas que, favoreciendo a unos grupos sociales, van empujando a otros hacia los márgenes de la convivencia y aun de la subsistencia. La discriminación de los seres humanos, cuando es permitida o, peor aún, fomentada por la ley, denuncia la misma ilegitimidad de la ley. El orden moral, desde su incapacidad coercitiva, se levanta proféticamente para denunciar al orden jurídico.

2. Orientación al bien común

En la célebre definición tomasiana de la ley hay una segunda nota que aquí conviene subrayar: la de su concepción y promulgación con vistas al bien común. Si es cierto que la ley ha de tener tambien en cuenta el bien de cada persona humana, única e irrepetible, al menos de forma negativa, para no permitir su violación, tal atención sólo se lleva a cabo indirectamente.

El bien humano al que debe orientarse la ley es, ante todo, comunitario. Esta es la causa final de la ley, según el esquema tomasiano. Si la ley estuviera dirigida a fomentar o encubrir el mal objetivo, en

[8] Cf. Cortina, A., «La fundamentación ética del Derecho como tarea prioritaria de la Filosofía política», en *Etica mínima. Introducción a la Filosofía práctica* (Madrid 1986), 169-195; Cortina, A., «Pragmática formal y derechos humanos», en G. Peces-Barba (ed.), *El Fundamento de los Derechos Humanos* (Madrid 1989), 125-133, donde estudia el pensamiento de las dos célebres «prelecciones» de J. Habermas sobre *Recht und Moral.*

cuanto contrario a la dignidad del hombre, ya no merecería el nombre de ley. Pero tampoco lo merecería cuando, aun tratando de promover el bien, tutelase solamente el bien-estar de algunos individuos particulares. En ese caso las «leges» se convertirían en «privilegia», como ya había escrito San Isidoro [9]. En ambos casos, las leyes habrían perdido su mismo sentido y, por supuesto, dejarían de ser vinculantes moralmente. La obligación moral, como más adelante se dirá, exigirá precisamente su abolición o, mejor, su corrección para ajustarlas a los patrones de la dignidad y los derechos de los seres humanos, sin discriminación ni regalías.

Entre las características del bien común hay que recordar su universalidad. Por su misma naturaleza, el bien común debe redundar en provecho de todos los ciudadanos, sin preferencias por personas especialmente privilegiadas o por grupos sociales determinados. El bien común excluye las discriminaciones. De haber alguna excepción, habría que pensar que «razones de justicia y de equidad pueden exigir, a veces, que los hombres de gobierno tengan especial cuidado de los ciudadanos más débiles, que pueden hallarse en condiciones de inferioridad, para defender sus propios derechos y asegurar sus legítimos intereses» [10].

La misma encíclica *Pacem in terris,* a la que pertenecen estas palabras, señala que la «personalidad» es, sin embargo, la característica más importante del bien común: «El bien común, en efecto, está íntimamente ligado a la naturaleza humana. Por ello no se puede mantener su total integridad más que en el supuesto de que, atendiendo a la íntima naturaleza y efectividad del mismo, se tenga siempre en cuenta el concepto de la persona humana» [11]. Por ello ha podido afirmar el Concilio Vaticano II: «El bien común de la sociedad, que es la suma de aquellas condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor plenitud y facilidad su propia percepción, consiste sobre todo en el respeto de los derechos y deberes de la persona humana» (DH 6).

Esta alusión al Concilio nos hace recordar que, de acuerdo con su doctrina, el bien común no es solamente un bien realizado o extrínseco que ha de ser compartido por todos, sino también una tarea intrínseca o realizable a la que todos han de prestar su colaboración.

— La primera acepción del bien común, como magnitud a la que todos tienen derecho, había sido ampliamente explicitada en la encíclica *Mater et Magistra* (78-81). Y en esa línea se coloca el Concilio

[9] San Isidoro define la ley como «constitutio populi, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt», para pasar a describir inmediatamente las cualidades de la ley: *Etym.* V, 10.21.

[10] JUAN XXIII, *Pacem in terris* 56 (num. de la ed. de la BAC).

[11] JUAN XXIII, *Pacem in terris,* 57.

al definir el bien común como el «conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (GS 26; cf. GS 74 a).

— La segunda acepción del bien común, como deber al que todos están llamados, ha encontrado también amplia repercusión en las páginas del Concilio. Así, por ejemplo, cuando se afirma que «el deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena...» (GS 30 a). O cuando recuerda a los ciudadanos el derecho y el deber de participar con su voto a la promoción del bien común (GS 75 a). O cuando exhorta a los cristianos a adquirir conciencia de la vocación que los obliga a dar ejemplo de sentido de responsabilidad y de servicio al bien común (GS 75 e).

Según esto, el bien común de los ciudadanos se constituye en elemento de discernimiento de la «moralidad» de las leyes y de las estructuras y del ordenamiento de ellas resultante y por ellas sustentado. Si el sistema normativo no tutelase el bien común, como magnitud de derecho y como quehacer orientador de deberes, habría de ser cuestionado en su legitimidad y modificado de forma que pudiera fomentar y proteger la dignidad de las personas humanas que constituyen la «comunidad» a la que tal sistema normativo se ordena [12].

A la luz de estas reflexiones, habrá que preguntarse por la moralidad de algunas actitudes que tratan de ampararse en las leyes. A su sombra, las sociedades marginan o esclavizan a algunas personas. Las mismas leyes parecen justificar los atropellos y educar en ese sentido a los pueblos. Tal mecanismo de exclusión social constituye un pecado estructural, como más adelante se verá [13].

[12] Cf. AUBERT, J. M., *Ley de Dios, leyes de los hombres,* 37: «Esta noción de ley es frecuentemente desconocida en las sociedades modernas: la influencia del positivismo jurídico ha reducido, en efecto, con harta frecuencia, la ley a mero producto convencional de la sociedad; en semejante perspectiva no se supone referencia alguna a una norma moral, que debiera salvaguardar la sociedad considerada como un mero hecho histórico. Aquí se abre, de hecho, la vía a todas las arbitrariedades; imposible en tal caso reprobar una ley inicua dictada por un estado particular (por ejemplo, las leyes racistas del régimen nacionalsocialista, que produjeron millones de víctimas). Es reconocer la soberanía absoluta de la autoridad legislativa, sin ningún criterio de apreciación moral. En efecto, sólo la referencia a un bien común verdadero (es decir, que no puede ignorar los bienes comunes de otras sociedades inferiores, paralelas o superiores) puede dar origen a una verdadera ley».

[13] Recuérdense las reflexiones de RAWLS, J. R., *A Theory of Justice* (Harvard 1971), trad. cast. *Teoría de la justicia* (Madrid 1979), resumidas en su célebre conclusión: «Todos los bienes sociales primarios, libertad y oportunidad, ingresos y bienestar, y las bases del autorrespeto, deben distribuirse igualmente a menos que la distribución desigual de cualquiera de esos bienes favorezca a los menos favorecidos». Ver un eco de tales reflexiones en la obra de MACINTYRE, A., *Tras la virtud* (Barcelona 1987),

II. LA CUESTION DE LA LEY NATURAL

Se ha dicho más arriba que la ley positiva encuentra su fundamentación en el ser mismo del hombre. En la verdad última y objetiva del hombre, como ha repetido la encíclica *Centesimus annus* (53-58) y posteriormente también la encíclica *Veritatis splendor* (32.34.41.52).

Es preciso afirmar que la ley positiva, para serlo de verdad, ha de asentarse sobre el basamento de una ley natural, «no escrita, sino innata», «coherente con la naturaleza, difundida en todos, constante y eterna» [14]. «La ley natural es la misma ley eterna, ínsita en los seres dotados de razón, que los inclina al acto y al fin que les conviene; es la misma razón eterna del Creador y gobernador del universo» [15]. Es éste un término lleno de resonancias en la moral occidental. Ha tenido gran vigencia y ha sido una y otra vez sometido a múltiples críticas, de forma que, como se sabe, Moore ha podido acuñar la etiqueta despectiva de la «falacia naturalista» [16]. Y de nuevo en nuestros días el problema del derecho natural se encuentra en el centro de la reflexión moral católica actual, ya se trate al abordar la ética de la justicia o bien los problemas éticos planteados por la biotecnología.

a) En principio, parece necesario apelar a la misma realidad humana. En ella es posible descubrir una cierta normatividad. En el ser mismo del hombre encontramos algunas pautas de valor y de sentido. Ellas pueden orientar correctamente el comportamiento personal y hasta el dinamismo histórico de la humanidad.

Si se niega esta posibilidad, se tratará de buscar algunas salidas. La primera apela al derecho positivo, regional, nacional o universal. A normas dictadas por organismos internacionales y rubricadas por todos los Estados de la tierra. Otra salida sería la de un consenso tácito universal, deseable pero problemático. Siempre será difícil establecer unos principios básicos y realmente ecuménicos, en virtud de los cuales pudiera condenarse la tiranía, la tortura o el racismo.

300-313. Cf. HUNOLD, G.-KORFF, W., *Minorías, grupos marginales e integración social:* Fe cristiana y sociedad moderna, 16 (Madrid 1987), 94-95, donde se registra la pervivencia de clichés negativos que proyectan sobre individuos e incluso sobre grupos enteros una luz deformada por los prejuicios.

[14] Véase CICERÓN, *Pro Milone,* 4,10: «Est enim haec non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus». Es interesante también un fragmento citado por LACTANCIO, *Instit. divin.* 6,8: PL 6, 660: «Est quidem vera lex, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna».

[15] LEÓN XIII, *Libertas praestantissimum* (2.6.1888): *Leonis XIII P.M. Acta* (Roma 1889), 219. Esta definición ha sido repetida por VS 44.

[16] MOORE, G. E., *Principia ethica* (Barcelona 1982); BILBENY, N., *Aproximación a la Etica* (Barcelona 1992), 153-162.

Si esto es válido para la fundamentación de una ética racional, tampoco ha de excluirse a la hora de diseñar una «ética para cristianos». Habrá que aceptar la necesidad de asumir el orden humano como mediación indispensable para hacer operativo el dinamismo ético de la fe cristiana. Con frecuencia, esto se expresa diciendo que la moral cristiana requiere como substrato a la ley natural y que la revelación no anula, sino que requiere la racionalidad natural a la hora de establecer la normativa humano-cristiana.

Estas afirmaciones básicas no se cuestionan en sí mismas, sino sólo en cuanto están mediatizadas al expresarlas a través de la categoría de la ley natural.

b) De hecho, las suspicacias actuales hacia el concepto de la ley natural se deben sin duda al uso que se ha hecho de esta categoría como mediación de la eticidad humana y cristiana. Es evidente que no siempre se ha entendido de la misma forma el sentido y la función de la ley natural, como fundamento y expresión de la moralidad. Sería necesario matizar las afirmaciones en referencia a las distintas etapas históricas, y resaltar la importancia de la comprensión de Santo Tomás, los cambios de acento que aporta el suarismo respecto al tomismo [17] y las «desviaciones» más o menos ideologizadas, introducidas por la tercera escolástica o neoescolástica.

La teología protestante, como se sabe, gracias al énfasis prestado a la normatividad de la fe y de la Escritura, siempre ha desconfiado de una argumentación ética fundamentada en la naturaleza, interpretada por la luz de la razón [18]. La moral católica, en cambio, ha apelado frecuentemente a la ley natural, como forma expresiva del orden moral humano, como justificación de las normatividades abstractas (sexualidad, matrimonio), como categoría expresiva y deductiva del orden social cristiano (Doctrina Social de la Iglesia) y como criterio de discernimiento moral ante los proyectos técnicos de última hora (métodos anticonceptivos, manipulación genética, procreación asistida, etc.) [19].

1. Modelos éticos de la ley natural

Parte de las dificultades han venido siempre del contenido otorgado a la expresión. De hecho, a lo largo de la historia han sido

[17] Cf. DEL POZO ABEJÓN, G., *Lex Evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana,* 307-320.

[18] Cf. ARANGUREN, J. L. L., «La ética protestante», en V. CAMPS (ed.)., *Historia de la Etica.* 1. *De los griegos al Renacimiento* (Barcelona 1988), 490-506.

[19] Véase, p.ej., CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae* (22.2.1987), Introducción.

muchos y muy diversos los modelos éticos naturalistas. La expresión «según naturaleza», tantas veces enarbolada como criterio de moralidad, ha recibido diversas intelecciones. Las principales han sido dos: la que se centra en un «modelo cosmocéntrico» de honda raigambre estoica y la que cristaliza en un «modelo biologicista» propio de la escolástica casuística.

a) *Modelo estoico*

No se debe caer en el error de generalizar el esquema filosófico de los estoicos. Pero, por lo que a este tema respecta, sí que se puede decir que su apelación a la ley de la naturaleza pretendía al menos defender a los individuos de la normatividad impositiva y a veces tiránica de los gobernantes. La *fysis* era previa a la *polis*. La dignidad otorgada por la naturaleza precedía a los honores u ostracismos repartidos por la ciudad y su gobierno. Es más, terminada la autosuficiencia de la *polis* y extendido el horizonte político, era preciso pensar en una naturaleza común a todos los seres humanos [20].

La escuela estoica concedió gran importancia a la naturaleza como lugar original de la normativa moral para el hombre. Para conseguir la felicidad, lo que en último término equivale a convertirse en un ser moral, el estoicismo propone como norma básica la imitación de la naturaleza. Vivir siguiendo la naturaleza, conformarse a su ejemplo y a su ley, es el ideal de la perfección [21]. Para los estoicos, la naturaleza, a la que hay que imitar, se encuentra en la estructura misma de las cosas. De ahí los caracteres que la definen en cuanto tal: *a)* la naturaleza es un todo unitario y organizado; *b)* goza de su autonomía respecto a las leyes positivas; *c)* goza de una majestad sagrada: «Deus sive Natura»; *d)* tiene carácter de necesidad y sus normas nunca pueden ser transgredidas.

Esa naturaleza, así entendida, constituye una noción precisa y modélica. Modelo de armonía para el hombre dividido que anda en busca de reunificación. Modelo de autonomía para el hombre depen-

[20] SABINE, G., *Historia de la teoría política* (Madrid 1989), 115. Recuérdese cómo Cicerón entiende el cumplimiento de los deberes éticos como fruto de la razón natural y de la obediencia a la naturaleza, mientras insiste que el bien particular de cada uno debe ser el mismo que el de todos: *Sobre los deberes,* III, 5-6: ed. GUILLÉN CABAÑERO, J. (Madrid 1989), 144. El gobernante, según él, ha de ser un profundo conocedor del derecho natural, «sin el cual nadie puede ser justo»: *La República,* V, 3,4: ed. NÚÑEZ GONZÁLEZ, J. M. (Madrid 1989), 165.

[21] CICERON, M. T., *De finibus,* V,9: «Secundum naturam vivere»; SENECA, L. A., *De vita beata,* III: «Ad naturae... legem exemplumque formari». Cf. LAERCIO, D., *Vita et Doctrina philosophorum,* VI,87; FILÓN, *De migratione Abrahami,* V,128; EPICTETO, *Maximae,* I, 26,1.

diente de las normas positivas del Estado. Modelo de seguridad para el hombre indeciso y para las épocas de crisis.

b) *Modelo biologicista*

Otras tendencias, bastante difundidas en Occidente, han identificado la naturaleza humana con la naturaleza animal, o mejor, con los procesos biológicos que son comunes al hombre con los animales. Ahí cabría encontrar un lugar apropiado para la normatividad moral, independiente de la normatividad positiva de los Estados. La moralidad consistiría, en consecuencia, en identificarse o conformarse a esos procesos universales de tipo biológico. Ya Ulpiano definió la ley natural como aquella que enseña la naturaleza a todos los animales. Distingue, en efecto, el *ius gentium,* propio de los hombres, del *ius naturale,* que les es común con los animales [22].

En principio, Santo Tomás aceptó esa definición de Ulpiano y hasta mostró una cierta preferencia por ella [23]. Según él, el *ius naturale* rige todas las actividades que son comunes al hombre y a los animales, como la unión de los sexos y la educación de la prole, mientras que el *ius gentium* gobierna las actividades que pertenecen en exclusiva a la condición racional del hombre, como por ejemplo la fidelidad en los contratos.

La introducción de esa categoría en el ámbito de la moral cristiana no dejaría de revestir una cierta ambigüedad. Por una parte, la liberaba de la tentación del fideísmo, introduciendo una nota de humanización y hasta de cierta secularización *(ratio)* en la moral cristiana medieval. Pero, por otra parte, corría el peligro de olvidar la especificidad que la experiencia humana introduce incluso en las tendencias y actividades que le son comunes con los animales. El hombre es el liberto de la necesidad biológica. Incluso las acciones más «naturales» son para él acciones «culturales». Sus necesidades biológicas interpelan toda su existencia y su postura libre ante ella. Pero para el ser humano la satisfacción de tales necesidades tiene siempre carácter de signo y de lenguaje. Un lenguaje capaz en principio de múltiples significados y, por tanto, de múltiples calificaciones éticas. La realidad biológica, sus exigencias y sus dictados no son unívocos.

[22] *Digestum,* lib.I, tit.1, n.1-4.

[23] *In VI Sent.*, d.33, q.1, a.1 ad 4m.

2. Críticas a la categoría «ley natural»

En una moral de corte neo-escolástico se detectaban fundamentalmente dos peligros en la utilización de la categoría de la «ley natural».

Por una parte, estaba el peligro de la extrapolación positiva. Es cierto que originalmente el concepto de «ley natural» no había de ser entendido en la escolástica en clave legalista o juridicista. Sin embargo, a causa de una deformación de tipo nominalista —ya tópica en nuestras reflexiones— y por otros factores, como el subrayado de la competencia del Magisterio eclesiástico en la explicitación del derecho natural, se ha podido observar un corrimiento hacia una consideración juridicista de la categoría en cuestión. Por eso en nuestros tiempos se trata con frecuencia de sustituir la terminología relativa a la ley natural por la categoría de la «verdad del hombre», la «normatividad humana», u otras semejantes, que, al aparecer con una referencia antropológica más explícita, evocarían más directamente el orden ético y evitarían las connotaciones legalistas. «La vida lleva escrita en sí misma de un modo indeleble su verdad», escribe enfáticamente Juan Pablo II (EV 48).

Por otra parte, se detectaba una cierta ontologización o esencialización de la moral. Al servirse tan frecuentemente y de forma acrítica de la categoría de la «ley natural», la moral cristiana sufrió durante el período de la neo-escolástica una ontologización que ha hecho entender la responsabilidad moral en relación con una naturaleza abstracta, única e inmutable. Se ha olvidado con frecuencia la circunstancia concreta de la persona y las formulaciones morales se han encarnado así en principios abstractos, únicos, objetivados e inmutables. El subrayado de la naturaleza parecía ignorar la diversidad y dignidad de la persona.

Así se comprende que en los últimos tiempos se hayan elevado algunas críticas contra una moral formulada exclusivamente desde la clave de la ley natural. He aquí algunas de las más frecuentes:

1. Parecería primar la Ontología contra las Ciencias Antropológicas. La forma de aproximarse a la realidad moral ha utilizado con frecuencia los cauces abstractos de una Ontología a la que parecía interesarle el ser en general. Las ciencias antropológicas utilizan también la filosofía, pero se interesan sobre todo por la persona concreta. El proceso de subjetivización de la filosofía a partir del Renacimiento ha ido primando la Antropología sobre la Ontología, la realidad concreta del hombre sobre su esencia última.

2. Tendría más en cuenta la abstracción que la realidad. Suele decirse que el concepto de «ley natural» adolece de racionalismo y de abstraccionismo. Una naturaleza así despojada de sus connotaciones y de su situación en el espacio y en el tiempo aparecería «deshu-

manizada». En esa forma de expresar la responsabilidad moral, se perdería lo real y, más correctamente, las inevitables contradicciones que lo real lleva consigo. La filosofía contemporánea considera que se impone otro método para recuperar el objeto de la moralidad: la atención al hombre en su singularidad y en su peripecia histórica.

3. Consideraría la naturaleza e ignoraría la cultura. La moral formulada desde la clave de la «ley natural» habría intentado fundamentarse sobre una idea unívoca de naturaleza humana. Y no era descabellado el objetivo si es que el *hacer* —y el hacerse— ha de brotar del *ser* y si la dignidad del ser humano —de todo ser humano— ha de apelar a un substrato sustantivo que se encuentre más allá de lo circunstancial y adjetival de su situación existencial. Es cierto que habrá de admitir unos principios éticos universalmente válidos con tal de que se entiendan desde una «unidad de convergencia». Pero es necesario aceptar un pluralismo natural admitido siempre por Santo Tomás, y también por la Iglesia, al menos en lo que respecta a las orientaciones morales referidas al ámbito social.

Tal pluralidad puede ser sincrónica y diacrónica. Hay diferentes culturas existentes al mismo tiempo. Y ha habido una larga sucesión de culturas a través de los tiempos. Los valores éticos que una ha descubierto son todavía para otra una especie de tierra incógnita. En ese contexto se hace especialmente clarificadora y urgente la distinción entre el mal —o el bien— moral objetivo, la responsabilidad o culpabilidad personal y la penabilidad o aceptabilidad social del comportamiento. Mientras que la apelación a la «ley natural» es relativamente comprensible por lo que se refiere a la primera instancia de la atribución moral, resulta mucho más problemática su invocación cuando se trata de las otras dos instancias, como ya se ha considerado en capítulos precedentes. Las formulaciones de una ley natural universalmente válida eran a veces proyecciones de esquemas sociales vigentes, planteados de forma etnocéntrica. Piénsese, por ejmplo, en la legitimación de la esclavitud sobre una base natural [24].

4. Apoyaría un cierto inmovilismo contra el dinamismo del hombre y de la historia [25]. La ley natural se ha presentado a veces como un orden fijo, estático e inmutable, al que el mismo Concilio Vaticano II contrapone una concepción más dinámica y evolutiva

[24] ARISTÓTELES, *Política,* 1, 1254 ab. Véase MARÍAS, J., *Aristóteles. Política* (Madrid 1951), Introducción, V-LXXII. También en *La Gran Moral* repite Aristóteles que «no cabe verdadera justicia del esclavo al dueño, porque aquél es una parte de su señor»: *La Gran Moral,* 1, 31.

[25] Recuérdese, p.ej., FROMM, E., *El miedo a la libertad* (Buenos Aires 1972), 35: «La naturaleza del hombre, sus pasiones y angustias son un proceso cultural; en realidad el hombre mismo es la creación más importante y la mayor hazaña de ese incesante esfuerzo cuyo registro llamamos historia».

(GS 5c), que parece hoy exigir una moral más provisional y, al mismo tiempo, una moral de lo provisorio.

Ya se ha visto cómo en las mismas Sagradas Escrituras se observa una evolución histórica de las apreciaciones morales. El estudio de la historia nos advierte que no hay que ser excesivamente apresurados para calificar como leyes de la naturaleza lo que posiblemente sea fruto de las percepciones sociales del momento. Y, por otra parte, el mismo dinamismo histórico, y aun la experiencia del Espíritu, que irá conduciendo a los discípulos del Señor hasta la verdad completa (Jn 16,13), les lleva a descubrir nuevas implicaciones y exigencias morales de la responsabilidad hacia el hombre y su «naturaleza». Los pliegues de la verdad que ha de ser continuamente desvelada no sólo ocultan el rostro de Dios: también ocultan el rostro y la dignidad última del hombre.

3. Afirmación de la «ley natural»

a) *En la Escritura*

La idea de «ley natural» es de origen griego y no bíblico. Las tradiciones bíblicas se remiten a una vocación original de Dios, a su voz y su llamada, más que a una naturaleza esencial y normativa. Sin embargo, también en el AT encontramos algunos elementos que nos hacen pensar en una experiencia moral originaria, por ej. en Dt 30,15ss. Encontramos también la enunciación de principios generales con pretensión de universalidad, como ocurre en las diversas formulaciones del decálogo. Hay, además, un enunciado de preceptos particulares, que pretenden aplicar los principios generales a las situaciones particulares. Y nos encontramos, en fin, con la búsqueda de normas concretas para el individuo, a través de la experiencia del pueblo, de la sabiduría tradicional o de la reflexión prudente de los sabios, como se ha visto en los libros sapienciales [26].

Si quisiéramos apurar un poco más este rastreo, habría que referirse a esa ética narrativa que encuentra valores morales fuera del ámbito de Israel, como en el caso de Balaam o de Ajior. Aunque relatados con una intención épica y apologética, esos textos no dejan de reconocer la posibilidad del acceso de todo hombre a unos ideales éticos importantes, aun fuera del ámbito de la revelación positiva.

En cambio, en el NT la idea, si no la expresión, de la ley natural se encuentra con una cierta frecuencia [27].

[26] CHIAVACCI, E., «Ley natural», en *NDTM,* 1019-1020.

[27] SPICQ, C., *Teología moral del Nuevo Testamento,* I (Pamplona 1970), 397-409: «La ley natural en el NT».

En los evangelios sinópticos nos encontramos con la distinción entre la indisolubilidad originaria del matrimonio y las diversas legalizaciones positivas sobre el mismo (Mc 10,5-9.10-12). Se repite la regla de oro de todos los sistemas éticos que remonta su fundamentación a la experiencia y racionalidad de todas las culturas (Mt 7,12; Lc 6,31). Jesús invita a dos hermanos a encontrar a la luz de su razón lo que sea justo en el caso de su disputa familiar (Lc 12,13-14).

Pero es sobre todo Pablo quien trata explícita e implícitamente el tema de la ley natural:

— En la denuncia de la inmoralidad del mundo pagano (Rom 1,24-32; cf. 1 Tes 4,5).

— En la afirmación de que los paganos pueden ser pecadores y santos, como los judíos, pues, sin haber conocido la ley revelada, llevan en sí mismos la posibilidad de conocer el bien y el mal (Rom 2,13-14.26).

— En la descripción de la posibilidad humana de saber lo que es el bien y el mal, aunque no lo practique (Rom 7,22-23).

— En la enumeración de los catálogos de pecados (Rom 1,29; 6,23; Gál 5,19; 2 Cor 6,15), y en los consejos con vistas a un comportamiento razonable (Rom 13), tomados no de la moral judía, sino de la experiencia moral estoica.

— En la exhortación a hacer lo que es bueno, conveniente, decoroso y justo, sin ulteriores especificaciones (1 Tes 4,12; Rom 13,13; 1 Cor 7,35; 2 Cor 13,7), y a realizar los valores que se ven como buenos en el ambiente (Flp 4,8) [28].

Basten estos ejemplos para indicar el respeto que las primeras comunidades cristianas manifestaron hacia una normatividad previa a la revelación, que encontraban reflejada tanto en la filosofía contemporánea como en la sabiduría racional popular. He ahí unos pocos detalles que nos indican su convicción de la validez de una norma última de moralidad, accesible por vía de racionalidad a todos los pueblos.

b) *En la Teología*

Precisamente refiriéndose a San Pablo, advierte Tertuliano que esa ley se encuentra en la opinión común y en tablas naturales [29].

[28] SACCHI, A., «La legge naturale nella Lettera ai Romani», en *Fondamenti biblici della teologia morale* (Brescia 1973) 375-389; LAFON, G., «La production de la loi. La pensée de la loi en Romains 2,12-27», en *RSR* 74/3 (1986) 321-340.

[29] TERTULIANO, *De corona:* PL 2,83: «Quaeris igitur legem? Habes communem istam in publico mundi, in naturalibus tabulis ad quas et Apostolus solet provocare».

Recuérdese cómo San Clemente de Alejandría considera como la mayor obra de Dios conservar la naturaleza humana [30]. San Ambrosio, siguiendo a Cicerón, la describe como innata en el interior de cada ser humano [31]. Según Santo Tomás, la ley natural es «la participación de la ley eterna en la criatura racional» [32]. Encuentra su fundamento en la naturaleza y su percepción a través de la razón humana [33].

La ley natural tiene por objeto los principios universales, como el que reza «hay que hacer el bien y evitar el mal», del cual dice Santo Tomás, en el mismo lugar, que es el primero de todos y ante el cual no cabe ignorancia. Comprende, además los principios secundarios o conclusiones próximas, como los que tutelan los valores éticos defendidos por el decálogo, que pueden ser ignorados durante algún tiempo. Y orienta, en fin, hacia algunos preceptos más particulares, que se deducen por raciocinio, como la inmoralidad de la venganza o de la esclavitud, aunque con frecuencia requieren una aclaración positiva o un consenso social para que puedan entrar a formar parte de la conciencia moral de los pueblos.

El tomismo y el nominalismo han discutido durante siglos sobre la dispensabilidad de los preceptos de la ley natural. En el primer sistema, tal dispensación parecería contradictoria con el ser mismo de Dios y de la naturaleza, mientras que en el otro se piensa que Dios podría dispensar de todos los preceptos de la ley natural (Gerson, Pedro de Ailly) o al menos de los contenidos en la «segunda tabla» del decálogo (Duns Scoto) [34]. Hoy habría que ver esta cuestión a la luz de la majestad de la verdad última del ser humano y, por otra parte, de la experiencia del conflicto de valores que tiene lugar en la vida concreta.

c) *En la doctrina reciente de la Iglesia*

— El Concilio Vaticano II parece evitar el uso de la categoría de la «ley natural», aunque en alguna ocasión apele directamente a ella. Así, p. ej., cuando dice: «Les es lícito (a los ciudadanos) defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal auto-

[30] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paedag.* 1, 12: PG 8, 369: «Hoc est enim maximum et maxime regium Dei opus, humanam servare naturam».

[31] SAN AMBROSIO, *Epist.* 73,3: PL 16, 1251: «Ea igitur lex non scribitur, sed innascitur; nec aliqua percipitur lectione, sed profluo quodam naturae fonte in singulis exprimitur».

[32] *S.Th.* 1-2, 94, 2.

[33] PINCKAERS, S., «Nature-surnature chez Saint Thomas d'Aquin», en FUCHS, E.-HUNYADI, M. (ed.), *Ethique et nature* (Ginebra 1992), 19-28.

[34] MOLIEN, A., «Lois. La loi naturelle», en *DTC* 9, 881-884.

ridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica» (GS 74 e; cf. GS 89 a). Interesante es, a este respecto, la formulación empleada para condenar toda discriminación como «contraria al plan divino» (GS 29 b) o para denunciar la limitación de la libertad religiosa como «obra contra la voluntad de Dios y los sagrados derechos de la persona» (DH 6 e).

Se puede decir, en consecuencia, que incluso en un momento de descrédito de la ley natural, el Concilio en modo alguno rechaza su contenido, sino que positivamente lo reconoce y valora.

Así, también, cuando se refiere a los derechos humanos, que no se ven salvados en plenitud si no se observa la norma de la ley divina (GS 41 c). Tales derechos no nacen de las leyes positivas, que se limitan a reconocerlos, respetarlos, protegerlos y promoverlos (GS 29; GS 75 b), sino de la misma dignidad de la persona humana (GS 73 b), sin distinción de raza, sexo, nacionalidad, religión o condición social (GS 60 a). De ahí que la misma ley moral obligue a los individuos y a los grupos sociales a tener en cuenta los derechos ajenos (DH 5 b).

La referencia implícita a la ley natural se adivina igualmente en las alusiones conciliares a la conciencia moral, a través de la cual se descubre una ley escrita por Dios en el corazón humano, de la cual depende la realización de la dignidad humana (GS 16; DH 3).

— Posteriormente, el *Catecismo de la Iglesia Católica* ha dedicado algunos párrafos (1954-1960) a describir la ley natural como «obra maravillosa del Creador» (1959), a presentar sus propiedades y a relacionarla con la ley revelada, a la que «proporciona un cimiento preparado por Dios y armonizado con la obra del Espíritu» (n.1960).

No deja de advertir el *CEC* que, en la situación actual, la claridad de la ley natural necesita la gracia y la luz de la revelación para que las verdades religiosas y morales puedan ser conocidas «de todos y sin dificultad, con una firme certeza y sin mezcla de error» [35].

— Especial importancia adquiere este tema en la encíclica *Veritatis splendor*. La ley natural es allí presentada como expresión humana de la ley eterna de Dios (VS 43). Se apela a la doctrina tomista y se recoge la ya citada definición acuñada por León XIII.

Se preocupa a continuación la encíclica de estudiar la cuestión de la dialéctica entre la naturaleza y la libertad. En el marco de ese conflicto sitúa las opiniones de los que, valorando la libertad, reducen la naturaleza a material para la actuación humana y de los que consideran que es en la promoción sin límites del poder del hombre,

[35] *CEC* 1960, con una referencia explícita a Pío XII, *Humani generis:* DS 3876; ver también *CEC* 37-38, con su referencia a la misma encíclica y al Concilio Vaticano I.

o de su libertad, como se constituyen los valores morales. Paradójicamente, tal exaltación de la libertad humana terminaría por degradar al mismo hombre. De hecho, favorecería un nuevo dualismo que terminaría por degradar la naturaleza humana a la categoría de material biológico disponible (VS 46).

La encíclica rechaza, en consecuencia, las acusaciones de fisicismo y naturalismo que se hacen a la concepción tradicional de la ley natural (VS 47). Afirma su universalidad (VS 51), al tiempo que repite que los preceptos negativos de la ley natural son universalmente válidos en cuanto responden a la verdad del ser humano (VS 52). Y afirma su inmutabilidad, aunque reconoce la importancia decisiva de la situación del ser humano en su historia y su cultura, que exige sin duda una renovada formulación de las normas morales universales y permanentes, para hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad (VS 53).

Se puede decir, en consecuencia, que «la *Veritatis splendor* nos recuerda con vigor el lugar correcto que ocupa la ley natural en la teología moral. Nos enseña que el personalismo, la ley natural y los derechos naturales están vinculados entre sí por su fundamento común en la dignidad y en la naturaleza de la persona humana» [36]. Igual importancia encuentra la afirmación de la ley natural en la encíclica *Evangelium vitae* (n.2, 72).

d) *Resumen*

Se puede recordar que, dentro de la síntesis moral cristiana, la «ley natural» ha sido entendida como participación de la Ley eterna de Dios, del proyecto de Dios sobre el hombre y el mundo. El hombre es imagen y semejanza de Dios, como ya se ha subrayado en otro tema. Y la naturaleza mundanal es creación de Dios. De aquí que la «naturaleza» —interna y externa al hombre— sea, a fin de cuentas, normativa.

Con ese esquema conceptual el orden moral quedaba «sacralizado», por una parte, y suficientemente liberado, secular y autónomo, por otra. La naturaleza remitía a Dios. Pero la mediación de la racionalidad en su interpretación aseguraba la autonomía. De hecho, ya se comprendía que era lícito modificar en muchos casos el orden de la «naturaleza» —tanto la naturaleza personal como la naturaleza cósmica—. La apelación al principio de totalidad, por ejemplo, era en realidad una defensa de la individualidad situada del hombre frente a la pretendida fijeza de una naturaleza inviolable.

[36] SMITH, J. E., «La ley natural», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 31.12.1993) 8.

Cuando falta la autorrevelación del Dios libre y personal, el ser humano busca su orientación en el orden cósmico para poder ordenar moralmente su vida y la de la sociedad. Pero con la aparición de la revelación bíblica, el cristiano sabe que la apelación de la libertad humana a la naturaleza ha de contar ya definitivamente con el misterio de la gracia si no quiere fundarse en sí misma [37].

La apelación a la «ley natural» sigue siendo válida siempre que se entienda en la dinámica y en la continuación de creación y redención, de modo que pueda servir así al diálogo con los otros cristianos [38] y aun con los no creyentes. Siempre que se entienda en la dinámica y continuación entre la cultura y la natura y que ayude así al diálogo con las éticas civiles.

En nuestros días no es sola la Iglesia católica la única instancia de defensa de la Ley natural. Las reivindicaciones de los derechos de la «naturaleza» por parte de los movimientos ecologistas, la problemática suscitada por las nuevas técnicas de manipulación biogenética y la filosofía de los derechos humanos suponen un interesante recordatorio de la majestad de la naturaleza [39]. Pero ése es un tema que desborda los límites de la presente reflexión.

III. LA LEY A LA LUZ DE LA SAGRADA ESCRITURA

Como ya se ha dicho, la cultura occidental ha sido educada según los principios de un nominalimo positivista. En consecuencia, se ha extendido la convicción de que las leyes positivas «constituyen» y justifican la bondad o la maldad de las acciones y las omisiones. Se confunde con frecuencia el ámbito de lo «legal» con el de lo «ético», como la experiencia demuestra cada día. Se llega a considerar que algo es bueno porque está mandado así. Ni se sospecha que tal vez algo esté mandado así porque es bueno para el ser humano y, en última instancia, porque es humanizador [40].

Pero ese esquema de pensamiento no sólo se aplica cuando se trata de las leyes positivas que rigen en la sociedad civil, o al interior

[37] Así podría resumirse una de las tesis de H. U. VON BALTHASAR aprobadas por la Comisión Teológica Internacional: *Documentos 1970-1979* (Madrid 1983), 101-102.

[38] Véase el interesante estudio de BUHLER, P., «Nature et grâce chez les réformateurs», en FUCHS, E.-HUNYADI, M. (ed.), *Ethique et nature,* 29-46, donde alude a la obligada referencia a lo evidente creado propugnada por EBELING, G., «Die Evidenz des Etischen und die Theologie», en *Wort und Glaube* (Tübingen 1969), 1-41, artículo que llevó a un célebre debate con W. Pannenberg.

[39] Tal es la tesis que emerge de la interesante obra mencionada de FUCHS, E.-HUNYADI, M. (ed.), *Ethique et nature,* la segunda parte, donde se estudian estos tres campos de aplicación.

[40] Cf. VhL 32, que ha dedicado unas líneas interesantes a este tema.

de la comunidad religiosa, sino que con frecuencia se utiliza como cañamazo subyacente cuando se piensa en la Ley de Dios, manifestada en la Sagrada Escritura.

Y, sin embargo, la concepción bíblica de la «ley» de Dios es completamente diferente, como ya se insinuaba en otro tema de esta obra. Baste ahora un breve recorrido por las páginas del Antiguo y Nuevo Testamento para evocar la riqueza de significado que se esconde tras una palabra tan desprestigiada como la «ley».

1. En el Antiguo Testamento

En los escritos veterotestamentarios la «ley» se refiere fundamentalmente a las prescripciones contenidas en los cinco primeros libros de la Biblia, en contraposición a los «escritos» sapienciales y poéticos y a los oráculos proféticos [41]. Pero la ley significa también, en un sentido más amplio, la voluntad de Dios y el camino que sigue el hombre que no escucha el consejo de los impíos (Sal 1), sino que busca a Yahveh de todo corazón (Sal 119,1).

Ya el hombre primordial colocado en su situación paradisíaca de armonía percibe que su vida no puede construirse en la «autonomía». Dios mismo le da un «precepto» (Gén 2,16-17). Más que de una orden autoritaria y heterónoma, se trata de la revelación del proyecto de Dios sobre el mundo. De la atención a esta voluntad de Dios depende la felicidad del hombre y su armoniosa inserción en el conjunto creado.

Durante su peregrinaje de liberación, el pueblo de Dios percibe la revelación de la ley de Dios y la sitúa en al marco religioso de una alianza que es vocación y oferta gratuita de Dios (Ex 20,2-17). La fidelidad a la alianza, que configura la misma existencia posterior del pueblo, está rubricada, de modo cuasi-sacramental, por la fidelidad constante y alegre a la ley divina (Jos 24,21-24). El don de la Ley en el Sinaí no suprime, aunque sobrepasa la promesa hecha a Abrahán (Rom 7; Gál 3), en cuanto revela en forma explícita, aunque sea a título provisional, la disposición íntima de Dios y su intención de profundizar la respuesta a la Alianza [42].

En medio de las tentaciones y desvíos constantes del pueblo de Israel, los profetas continúan vaticinando un tiempo mesiánico en el que la ley ya no estará solamente esculpida en tablas de piedra, sino

[41] GUTBROD, W., «Nómos. Das Gesetz im Alt. Test.», en *TWNT,* 4, 1029-1051.

[42] Véase la tesis 6 de H. U. VON BALTHASAR, aprobada por la Comisión Teológica Internacional (1974).

que será grabada en los corazones por obra del Espíritu que anima y trasciende la letra misma de la ley (Ez 36,26-27).

Durante el exilio en Babilonia, el pueblo se ve privado de las tres apoyaturas fundamentales que constituían y sustentaban la identidad nacional: la monarquía, el templo con su sacerdocio y el profetismo. Sólo le queda la Ley, la sacrosanta Torah, que los hombres conservan en sus filacterias y en sus corazones. Después del exilio, la Torah se convierte en el centro de la vida de Israel. El amor a la Ley es exigente y consolador a la vez (Esd 8,9) y lleva hasta la misma aceptación del martirio (1 Mac 1,57-63; 2,29-38; 2 Mac 7). Tanto el salmo 119 cuanto un libro como el de Baruc recogen una alabanza a la Ley, profundamente religiosa (Bar 4,1).

2. En el Nuevo Testamento

Al acercarnos al Nuevo Testamento vemos cómo se contraponen a la Ley dada por medio de Moisés la gracia y la verdad que nos han llegado por mediación de Jesucristo (Jn 1,17). Tanto por las exhortaciones de Pablo a los Gálatas como por las mismas catequesis de los evangelios sinópticos, el cristiano sabe, sin embargo, que no debería caer en el simplismo de despreciar sin más las normas y el espíritu que se encerraban en la Ley. Y sabe también que los hombres que han vivido bajo la ley eran también movidos por el Espíritu, como subraya Lucas a propósito del justo Simeón (Lc 2,22-35).

a) Jesús mismo cumple personalmente la Ley de Moisés e invita a sus seguidores a cumplirla (Mt 5,17ss; 8,4). Es cierto que no se trata de un seguimiento puramente literal que oscurezca el sentido último de la misma Ley. Y mucho menos se trata de un cumplimiento de la Ley que ofrezca pretendidas seguridades religiosas frente a la gratuidad de la salvación ofrecida por Dios. Jesús propugna un cumplimiento de la Ley desde la absoluta radicalidad del amor —a Dios y a los hombres— que la resume y le otorga su sentido (Mc 12,28-34; Mt 7,12). De su Maestro han heredado los primeros cristianos la convicción de que es preciso observar la Ley, sin arrogarse el derecho de omitir su cumplimiento de forma irresponsable (Mt 23,23; Lc 11,42).

Pero, al mismo tiempo, Jesús condena el legalismo farisaico. No porque sea nociva la observancia de la Ley en sí misma, sino porque el fariseo corre el peligro de atribuir la salvación a las obras realizadas con meticulosidad en cumplimiento de las prescipciones legales, en lugar de atribuirla a la misericordia y la fidelidad gratuitas de Dios. No es que el legalista no practique el bien moral y la rectitud,

sino que con frecuencia excesiva reacciona con dureza frente a los hombres que no los practican como él. No es que el fariseo —y lo que queda de su talante en el nuevo camino cristiano— no sea fiel a la letra de la Ley, sino que se incapacita para percibir la presencia insospechada del Espíritu (Mt 15,1-14).

Jesús apela, en consecuencia, a una perfección interior que supere la simple fidelidad literal a determinadas leyes. Así insiste en la vivencia de la pobreza «según el Espíritu», en la limpieza «del corazón» más que en el lavatorio de las manos, en el «ojo simple y luminoso» que refleja las buenas intenciones (Mt 5,3.8.28; 6,19-23). Es más, el nuevo espíritu se concreta en normas prácticas de conducta. Y el mismo Jesús ofrece unas orientaciones que no se limitan a ser vagas generalidades, sino que imponen o prohíben, sin escapatoria alguna, comportamientos muy concretos: sobre la limosna, la oración y el ayuno, sobre el amor a los enemigos y sobre las relaciones interpersonales vividas en una clave que trasciende la antigua norma del talión.

A Pablo de Tarso, el encuentro con Cristo le cambia todos sus anteriores esquemas mentales y religiosos de fariseo observante y celoso de la Ley. Después de su conversión comprende que la letra de la Ley, en la que ha puesto su seguridad y su honra, no es capaz de ofrecer la salvación a los hombres. La nueva y definitiva «justificación» sólo viene por la fe en Jesús el Señor, por la aceptación de Jesucristo como redentor, por la disposición a con-vivir, con-morir y con-resucitar con el Cristo (Rom 3,28; Gál 6,16). La Ley no puede ser despreciada, sin embargo. Era santa, ciertamente (Rom 7,12-14). Pero, ante la nueva era inaugurada por el Mesías Jesús, la Ley se limita a agudizar el conocimiento del pecado y de la transgresión (Rom 3,20; 7,7), pero no posee la fuerza para liberar al hombre del mal que lo esclaviza (Gál 3,10-14).

Por lo que se refiere a la teología joánica, la ley antigua es sustituida por la adhesión personal a Cristo. La Ley alcanza su plenitud y su sentido en el amor a los hermanos:

> «El amor era la perspectiva de la Ley antigua: no es abolida, sino que es llevada a su último cumplimiento. La cruz lo ha manifestado intensamente. Para los que crean en ese amor que los salva de ellos mismos, nacerá una comunión con Dios Padre y con el que El ha enviado, Jesucristo. Esta comunicación se expresará ella misma por una participación activa en el amor de Dios hacia los hombres: "Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor" (1 Jn 4,7-8). Por eso es por lo que hay un mandamiento de amar, un mandamiento nuevo o esca-

tológico (Jn 13,34; 15,8-12; 1 Jn 2,8-10). La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud (Rom 13,10)» [43].

b) En consecuencia, el cristiano confiesa que la efusión del Espíritu, enviado por el Cristo resucitado a su Iglesia, lo ha liberado de las exigencias de la Ley antigua. No porque la Ley de Moisés fuera inadecuada desde el punto de vista religioso o despreciable desde el punto de vista moral, sino porque la Ley ha encontrado su propio cumplimiento en el amor que Cristo ha hecho presente y modélico ante nuestros ojos.

El cristiano sabe, por tanto, que su salvación no se debe precisamente a las obras buenas que realiza en cumplimiento de una Ley escrita, sino a la bondad misericordiosa de Dios que salva gratuitamente y también gratuitamente ayuda a cumplir la nueva Ley del Espíritu en las obras de cada día. Por eso el cristiano debe estar atento a no recaer en el fariseísmo y ha de mantenerse abierto a la percepción y realización del sentido de la alianza que la gracia renueva en él. Con razón escribía Pascal que «la ley obligaba a lo que ella no daba, mientras que la gracia da eso a lo que obliga» [44].

Está convencido el cristiano, en fin, de que, a partir de Pentecostés, es llamado a vivir a la escucha de la ley del Espíritu, que es siempre imprevisible y exigente (cf. VhL 43).

c) Así pues, la Ley antigua era un pedagogo que lleva a Cristo, como el esclavo llevaba al niño hasta su maestro (Gál 3,23-24). Frente a la Ley antigua, el Nuevo Testamento trata una y otra vez de presentar la nueva Ley de Cristo (Gál 6,2). Cristo no sólo promulga, cual nuevo Moisés, con sus palabras y sus obras, la voluntad de Dios (Mt 5-7), sino que él mismo es la norma universal y concreta para sus seguidores: aun antes de hablar, El es la Palabra de Dios y el icono de Dios. El es la maqueta y el diseño de Dios sobre el hombre y el mundo. La bondad ya no es la adhesión a una idea o la búsqueda de la armonía cósmica, sino la «obediencia de la fe» que descubre en Cristo el camino y la orientación para la vida individual y para la organización social.

> «La Iglesia recibe como don la *Ley nueva,* que es el "cumplimiento" de la ley de Dios en Jesucristo y en su Espíritu. Es una ley "interior" (cf. Jer 31,31-33), "escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones" (2 Cor 3,3); una ley de perfección y de libertad (cf. 2

[43] GIBLET, J., «La loi du Christ», en COPPIETERS, D. (ed.), *La loi dans l'éthique chrétienne* (Bruselas 1981), 184.

[44] PASCAL, B., *Pensamientos,* 667.

Cor 3,17); es "la ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús" (Rom 8,2)» [45].

La suya es la «ley del Espíritu de la vida en Jesucristo» (Rom 8,2). La ley es el Espíritu que se nos da. Ley vital que infunde vida en Jesucristo. La suya es la «ley escrita en la mente y en el corazón» (Heb 8,10; cf. Jer 31,33). La ley interiorizada y promulgada por el Espíritu, como habían anunciado los profetas. La suya es la «ley perfecta de la libertad» (Sant 1,25; 2,12). Ley perfecta y regia (Sant 2,8), no sólo en los contenidos, sino en el Espíritu de la libertad que genera. Aun las prescripciones «exteriores» son protección de la libertad interior.

d) De esta naturaleza de la ley del Espíritu se deducen las características y propiedades que comporta:

— En primer lugar, en cuanto a su contenido, y sus orientaciones más generales: *a)* la ley nueva perfecciona la Ley del Antiguo Testamento, ayudando a encontrar y realizar su último sentido; *b)* la nueva ley no tiene tendencia a determinar con minuciosidad todas las acciones de los hombres; *c)* la ley nueva centra y reduce su contenido a las exigencias últimas de la caridad: Mt 22,40; Gál 5,14; Rom 13,8-10.

— En segundo lugar, en cuanto al cumplimiento de esas mismas orientaciones morales: *a)* el cumplimiento de la nueva ley vivifica al hombre, es decir, brota del que es la «vida» y justifica; *b)* su cumplimiento no es oprimente y con la ayuda del Espíritu resulta yugo suave y carga ligera (Mt 11,28-30).

Se puede decir, en consecuencia, que para el Evangelio no importa tanto el mandato como el valor que tutela y a cuya realización invita. El mandamiento es liberador. La virtud ya no es, como en el fariseísmo, un conformismo legal, el sometimiento a un esquema normativo impuesto desde el exterior [46].

Como para alejar la tentación de un cierto marcionismo moral, afirma la *Veritatis splendor* que, aunque distingamos habitualmente entre la ley antigua y la ley nueva, no debemos olvidar que ambas tienen por autor al mismo y único Dios y como destinatario al hombre (VS 45).

[45] VS 45. A propósito de la afirmación de Jesús (Mt 5,17), citada en VS 15, véase SEGALLA, G., «La relación entre la libertad y la ley a la luz de Mt, 5,17», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 3.12.1993) 11.

[46] SPICQ, C., *Théologie Morale du Nouveau Testament,* II, 645, quien recuerda una frase del rabino Hanina: «Es mayor el que cumple un mandamiento que le ha sido prescrito que el que cumple un mandamiento que no le ha sido prescrito» *(Qiddushin,* 31,a).

IV. LAS LEYES POSITIVAS EN LA MORAL CRISTIANA

Seguramente para los cristianos de hoy no constituye problema especial la eventual pervivencia de los preceptos de la Ley de Moisés. El verdadero problema lo constituyen las leyes positivas, tanto eclesiásticas como civiles. Respecto a las primeras, los cristianos se preguntan con frecuencia qué sentido tiene la abundante y pormenorizada legislación eclesiástica, así como las orientaciones del Magisterio, frente a la riqueza y sencillez de la ley evangélica. Y por lo que se refiere a las leyes civiles, los cristianos necesitan, más que nunca, una cuidadosa orientación sobre su valor moral y sobre la obligación ética de su cumplimiento o bien de su rechazo. Evidentemente, estas importantes cuestiones desbordan los estrechos márgenes de estas páginas. Basta aquí indicar unas sugerencias para una ulterior reflexión.

1. . Necesidad y características de las leyes en la Iglesia

De la misma letra y del espíritu que impregna el Nuevo Testamento se desprende la necesidad y aun la oportunidad de determinadas leyes que orientan la vida de las comunidades. Pablo ofrece pautas muy concretas de comportamiento ante situaciones especialmente conflictivas. La misma estructura de las comunidades exigió una cierta reglamentación para articular, por ejemplo, la predicación y la dirección de los apóstoles y presbíteros estables con la de los misioneros itinerantes [47].

a) Es cierto que, si existe el peligro del excesivo legalismo, también existe la tentación de un espiritualismo que desprecia toda normativa y hace imposible la vida de la comunidad. Así pues, un mínimo de ordenamientos legales se hizo pronto necesario.

— Por razón del pecado o de la imperfección humana (Gál 5,17-18). Si el cristiano fuese perfecto y se dejase guiar por el Espíritu, todavía tendrían sentido las leyes externas. Pero el cristiano se encuentra en estado de itinerancia y peca. La ley exterior le amonesta para que no peque. Y cuando ha pecado le amonesta para que se convierta.

— Por razón del sentido pedagógico de la ley (Gál 3,23-24). La ley exterior es una explicitación y concreción de la ley del Espíritu. La ley es el pedagogo que conduce al creyente hacia la ley del Espíritu. Las leyes no agotan el sentido de los valores morales, pero

[47] THEYSSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985).

orientan hacia ellos, tanto si están formulados de forma positiva como cuando se expresan en forma de prohibiciones.

— Por el valor y la dignidad de la misma comunidad. Aunque el cristiano no pecara, haría falta una normativa. El hombre vive dentro de una comunidad. Vive una dimensión comunitaria. Las leyes positivas armonizan la convivencia y apuntalan los mínimos exigidos para la supervivencia de la comunidad. La ley positiva explicita y aplica a las situaciones concretas los grandes ideales de vida y los valores morales.

b) Y, sin embargo, siendo necesaria en el seno de la Iglesia, la ley no puede ser supervalorada. Es un instrumento necesario y útil, pero sólo un instrumento.

La ley exterior, en efecto, tiene un carácter secundario, como ya decía Santo Tomás. Tiene siempre el sentido de «disposición» para la percepción y el cumplimiento de la ley interior. No se trata de una ley «indita», sino de una ley «scripta», diría él.

La ley exterior es expresión del valor moral. Está llamada a revelar y evidenciar los valores y, en consecuencia, a consolidarlos por un proceso bien conocido de «retroalimentación». La ley está llamada, en efecto, a ejercer unas funciones «ministeriales» de: *a)* explicitación de los auténticos valores morales; *b)* iluminación de los valores y clarificaciones de sus implicaciones; *c)* discernimiento socio-comunitario de sus exigencias y posibilidades; *d)* invitación a llevarlos a la práctica concreta; *e)* oferta y posibilitación de las mediaciones necesarias para ello.

c) Si bien se mira, expresados de una forma o de otra, ésos son los criterios para la positiva valoración de una auténtica formulación legal. La ley exterior, por otra parte, no debe prescribir demasiadas cosas. De otra suerte, correrá el peligro de acercarse al proceso degenerativo de que fue víctima la Ley antigua. En este contexto, es oportuno recordar cómo ya Santo Tomás subrayaba que existen muchas obras y muchas acciones que no guardan una conexión necesaria con la fe y que tales obras no han sido ni mandadas ni prohibidas en la nueva ley, sino que han sido dejadas por el legislador, es decir, por Cristo, a la responsabilidad de cada uno *(secundum quod aliquis curam gerere debet...)*.

La ley exterior, en fin, debe ser practicada desde el interior de la persona y a partir de la ley del Espíritu. Si se la separa de la caridad, la observancia de la ley exterior pierde todo su valor. Si la ley externa se cumple sólo externamente, estamos todavía bajo el régimen de la «letra».

2. Obligatoriedad de la ley civil

En principio, la moral cristiana exhorta al cumplimiento de las leyes civiles justas. Y ello no solamente por razón de solidaridad con los demás ciudadanos y con el objeto de lograr la armonización de las voluntades para la realización del bien común. La obediencia a las leyes justas ha sido tradicionalmente justificada por el reconocimiento del origen divino de la autoridad, sea cual sea la interpretación de las mediaciones sociales y políticas a través de las cuales se impone la voluntad de Dios [48].

Entre los Padres de la Iglesia ha sido especialmente estudiado San Agustín. Considera él que, además de la ley eterna y su reflejo en el derecho natural y en el corazón de los hombres piadosos, como ya se dijo en el capítulo dedicado a la historia, son necesarias las leyes temporales, que no pueden ser totalmente desvinculadas del proyecto eterno de Dios:

> «La *lex humana* está condicionada a las situaciones de la vida y cambia con los tiempos. Pero también ella encuentra su medida en la ley eterna. Es justa y legítima la ley temporal en cuanto deriva de la ley eterna *(De lib. arb.* I, 6,15). La ley impera la justicia. Una ley injusta no sería ley. Las leyes injustas son más bien nulas: *nam mihi lex esse non videtur quae iusta non fuerit (De lib. arb.* I, 5,11). Todo lo que es justo procede de la ley eterna *(De lib. arb.* I, 15,31). Su imperio no es exterior y despótico; por el contrario, expresa el orden vivo y la paz de todas las cosas, sancionados por la Sabiduría creadora y ordenadora del universo *(De Civ. Dei* XIX, 13)» [49].

a) El pensamiento de Santo Tomás con relación a las leyes positivas ha sido muy estudiado [50]. En realidad, puesto que a ella se orientan, quien estableciera las leyes habría de ser la colectividad o quien haga sus veces y cuide de ella [51]. En virtud de su fundamentación en la ley natural y su ordenamiento al bien común, el cumplimiento de las leyes justas obligaría en conciencia, puesto que toda potestad humana viene de Dios y el que resiste a la autoridad humana resiste a la disposición de Dios, como dice Santo Tomás, citando el texto conocido de la carta a los Romanos 13,1-7 [52]. Es cierto, sin

[48] Cf. Rom 13, 1-7; *S.Th.* 1-2, 96, 4 ad 1m. Sobre las relaciones de los cristianos primeros con el Estado, véase BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981), 659-660; ver también 368 y 533; SCHRAGE, W., *Etica del Nuevo Testamento* (Salamanca 1987), 192-194.

[49] ALVAREZ TURIENZO, S., «La Edad Media», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética,* 1 (Barcelona 1988), 362.

[50] Habría que comenzar leyendo *S.Th.* 1-2, 95-97; 2-2, 109, 3 ad 1; 114, 2 ad 1; 129, 6 ad 1; 157, 3 ad 3; 188, 8; *CG,* 3, 85; *Polit,* 1,1.

[51] *S.Th.* 1-2, 90,3.

[52] *S.Th.* 1-2, 96, 4 ad 1.

embargo, que las leyes pueden dejar de obligar, creando un verdadero conflicto de conciencia. He aquí uno de los textos más famosos de Santo Tomás:

> «Las leyes injustas pueden serlo por dos capítulos: Primero, porque se oponen al bien humano: o por razón de su fin (como cuando un soberano impone leyes onerosas a sus súbditos mirando a la gloria y los intereses propios más que la utilidad común), o por razón de su autor (cuando un hombre dicta leyes que traspasan la potestad que le ha sido otorgada), o también por razón de la forma (por ejemplo, cuando se reparten las cargas a la multitud de una manera muy desigual, aun cuando se ordenen al bien común).
>
> Tales leyes son más bien violencias... Por eso tales leyes no obligan en el fuero de la conciencia, si no es para evitar el escándalo y el desorden; por cuya causa el hombre debe ceder de su propio derecho...
>
> El segundo motivo por el que las leyes pueden ser injustas es por ser contrarias al bien divino; por ejemplo, las leyes de los tiranos que obligan a la idolatría o a cualquier cosa contraria a la ley divina. Nunca es lícito observar estas leyes, según aquello que se nos dice en los Hechos de los Apóstoles: "Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hech 5,29)» [53].

Sería interesante recordar que, para Santo Tomás, el valor obligante de la ley no depende de la cualidad religiosa del gobernante, cuya autoridad no se legitima por su fe, sino por el derecho natural. Es así como un soberano, aun no creyente, puede dictar leyes justas que obligan en conciencia a los que confiesan que toda autoridad viene de Dios [54].

b) Otra cosa es cuando las leyes sean injustas. Ese poder que viene de Dios y se revela en la misma autonomía de las exigencias naturales de la sociedad no podría extenderse a una materia contraria a la justicia, que es también creación de Dios [55]. El orden de la justicia no se salva cuando la autoridad no es justa, sino usurpada, o cuando manda cosas contrarias al derecho natural: en esos casos no se debe obedecer [56]. Y, con todo, también esas leyes justas pueden

[53] *S.Th.* 1-2, 96, 4. Más adelante dirá que «como el legislador no puede tener en cuenta todos los casos particulares, propone la ley de acuerdo con lo que más frecuentemente sucede, poniendo siempre su intención en la utilidad común. Por eso, si llega un caso en que el cumplimiento de tal ley es perjudicial al bien común, no ha de cumplirse esa ley». Aunque habría de ser el soberano el que «señalara los casos de dispensa de la obligación de la ley, puede haber situaciones de emergencia en las que los ciudadanos han de tomar una decisión: en esos casos la necesidad lleva aneja la dispensa, porque la necesidad no está sujeta a la ley» (*S.Th.* 1-2, 96,6).

[54] *S.Th.* 2-2, 10, 10; 12, 2; 104,6.

[55] *S.Th.* 1-2, 96, 4 ad 3.

[56] *S.Th.* 2-2, 104, 6 ad 3.

alguna vez vincular la conciencia, o bien para evitar el escándalo o para conjurar males mayores [57].

No es ocioso mencionar aquí la majestad de la conciencia, que para Santo Tomás une al hombre directamente con Dios, lo que no excluye que pueda equivocarse y, por tanto, puede hacer que el hombre yerre con relación a lo que ella le revela. Conviene recordar un estupendo paso tomasiano con frecuencia olvidado:

> «La obligatoriedad de la conciencia, comparada con la que corresponde a una disposición de un superior, no significa otra cosa que la obligatoriedad de un decreto divino, comparado con la de un decreto del superior. Por consiguiente, al obligar un mandamiento divino aun contra el decreto de un superior y más que éste, la obligatoriedad de la conciencia ha de ser más fuerte que la del decreto del superior, y la conciencia obligará aun cuando el decreto del superior la contradiga» [58].

Evidentemente, Santo Tomás no pretende referirse tan sólo al superior de una Orden religiosa. De hecho, muy ligada a esta cuestión de la majestad de la conciencia, frente a los mandatos del que gobierna, está la de la resistencia y la rebelión contra el tirano [59], que Santo Tomás aborda también en la *Suma Teológica,* donde llega a escribir unas palabras que han sido muchas veces citadas:

> «El régimen tiránico no es justo, porque no se ordena al bien común, sino al bien privado del gobernante. Por lo mismo, perturbar este régimen no tiene carácter de sedición, a no ser cuando se le perturba de manera tan desordenada que se siguen mayores daños a los ciudadanos de la perturbación que del mismo régimen tiránico. Más bien hay que acusar de sedicioso al propio tirano, que no tiene reparo en fomentar sediciones y discordias en el pueblo que tiene esclavizado para dominarle con mayor seguridad. Esto sí que es tiránico, ya que se ordena al bien particular del presidente con daño de la multitud» [60].

De todas formas, aun admitiendo la licitud de la sublevación contra el tirano, cuando éste no comete graves excesos, puede ser preferible soportar temporalmente una tiranía moderada, y ello para evitar tres riesgos que la experiencia convierte en verosímiles: el

[57] *S.Th.* 2-2, 42, 2 ad 3; 104, 6 ad 3.

[58] *Quaestiones disputatae. De veritate,* 17,5. Cf. E. VON HIPPEL, *Historia de la filosofía política,* I (Madrid 1962), 390.

[59] Sobre la importancia que el tema recibe en la obra *De regimine principum,* o *De regno,* véase SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía,* ed. de L. ROBLES y A. CHUECA (Madrid 1989), L-LV.

[60] *S.Th.* 2-2, 42, 2 ad 3. Véase el resumen de la política tomasiana en J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía,* I (Barcelona 1976), 416-419.

fracaso de la rebelión con mayor ensañamiento del tirano; las mismas discordias entre los que promueven la revuelta; la eventual tiranía del que apoyó la revolución. Por todo ello, Santo Tomás apela de nuevo a la prudencia política para afirmar que «conviene más que actúe contra la crueldad de los tiranos la autoridad pública que una presunción particular de algunos» [61].

c) Así pues, admitido el principio, sin embargo, siempre ha quedado un margen para la pregunta inevitable. Si es preciso obedecer en conciencia las leyes civiles justas, ¿cuándo puede presumirse la justicia de tales leyes? Resumamos algunos criterios de discernimiento ofrecidos por Santo Tomás. La ley es justa, venía a decir,

— cuando se ordena al bien común de los ciudadanos; de lo contrario, las leyes se convierten en «privilegios», como ya dijera San Isidoro;

— cuando ella misma es buena, es decir, cuando refleja y propugna auténticos valores éticos y cuando es honesta en sus circunstancias;

— cuando ha sido promulgada por la autoridad legítima y en recto uso de sus atribuciones;

— cuando se impone a los ciudadanos guardando la proporción debida, como pide la justicia distributiva [62].

Las preguntas pueden seguir encadenándose y los criterios de discernimiento pueden llegar a ser difícilmente aplicables en la práctica. Pero al menos en la teoría moral, «la reflexión teológica sobre la ley civil se articula lógica e históricamente entre dos polos: por un lado, la conciencia de la necesaria conexión entre el orden moral y el orden jurídico: el mal y el error no pueden nunca ser fundamento de derecho alguno; por otro, el conocimiento de la complejidad de la realidad política que se indica con la expresión "ley civil", y de su distinción frente al orden moral» [63].

— Por lo que se refiere al primer polo, sabe el cristiano que en conciencia ha de atenerse a las leyes justas de la sociedad civil. Y esto no por razones estratégico-partidistas, sino por las más estrictas motivaciones éticas de adhesión a unos valores que, por hipótesis, se reflejan en las leyes y son descubiertos con la ayuda, siempre débil y ambigua, de las leyes. Ya Santo Tomás afirmaba que las leyes justas obligan en el fuero de la conciencia por razón de la Ley eterna, o del bien común, que delimita en último término su bondad [64].

[61] *De reg. princ.* 1, 7; ed. L. ROBLES y A. CHUECA, *La monarquía,* 1,6, 18 y 20: p.30 y 32.
[62] *S.Th.* 1-2, 96, 4.
[63] ACERBI, A., «Ley civil», en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral,* 553.
[64] *S.Th.* 1-2, 95, 2.

Cuando las leyes no se adecuan a la justicia ni están orientadas al bien común, no merecen el nombre de leyes, sino que manifiestan, según el mismo Santo Tomás, la corrupción histórica de la ley.

— Por lo que se refiere al otro polo, la misma advertencia de la fragilidad y la mutabilidad de las leyes civiles ayuda a comprender que los valores morales que constituyen la verdadera humanización del hombre no siempre se ven reflejados por un determinado ordenamiento jurídico, consensuado o impuesto por una determinada autoridad o una clase social imperante. Lo legítimo no siempre equivale a lo moralmente bueno.

d) Sin embargo, todavía habría que dar un paso más. El cristiano —como cualquier ciudadano, por otra parte— pudiera tener la conciencia cierta de que una determinada ley es injusta. También a esta eventualidad Santo Tomás le dedicó una amplia reflexión. Según él, como hemos visto, las leyes pueden ser injustas por dos motivos: por contradecir el bien común humano o por contradecir el bien divino. Ocurre lo primero cuando el fin no es bueno, cuando el autor de la ley se excede de los límites de su competencia, o cuando falla la misma forma de la ley: por ejemplo si se distribuyen desigualmente las cargas sobre los ciudadanos. Y ocurre lo segundo cuando las leyes tiránicas imponen la idolatría «o cualquier otra causa contra la ley divina».

En el primer caso, las leyes —que más bien son violencias que leyes, dice Santo Tomás— no obligan en el fuero de la conciencia a no ser cuando se trata de evitar un escándalo o para eludir males mayores. En el segundo caso, nunca es lícito cumplirlas y habrá que repetir las palabras de los Apóstoles: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hech 5,29) [65].

El recuerdo todavía reciente de las leyes que ordenaron un genocidio y de tantos ordenamientos legales verdaderamente tiránicos nos dice hasta qué punto ha sido difícil llevar a cabo un sereno discernimiento en este terreno. Por otra parte, es preciso traer a la memoria el testimonio de tantos mártires cristianos que en este siglo XX han entregado su vida antes de acatar algunas leyes que consideraban injustas. Tal injusticia era percibida en cualquiera de los dos sentidos o en los dos a la vez: por ir contra el bien común humano y por ir contra el bien divino. En buena teología y en buena práctica cristiana, ambos fines no son fáciles de separar.

La decisión nunca será fácil. Ni unívoca. Para unos cristianos será siempre más evidente que para otros tal relación —positiva o negativa— entre la ley civil y el bien humano-divino. Y unos y otros

[65] *S.Th.* 1-2, 96, 4. A esa doctrina tomista que señala el riesgo de las leyes humanas cuando no se ajustan a la ley natural se refiere ampliamente la encíclica *Evangelium vitae* 72.

pueden actuar en consecuencia al aceptar y/o rechazar una concreta y determinada ley.

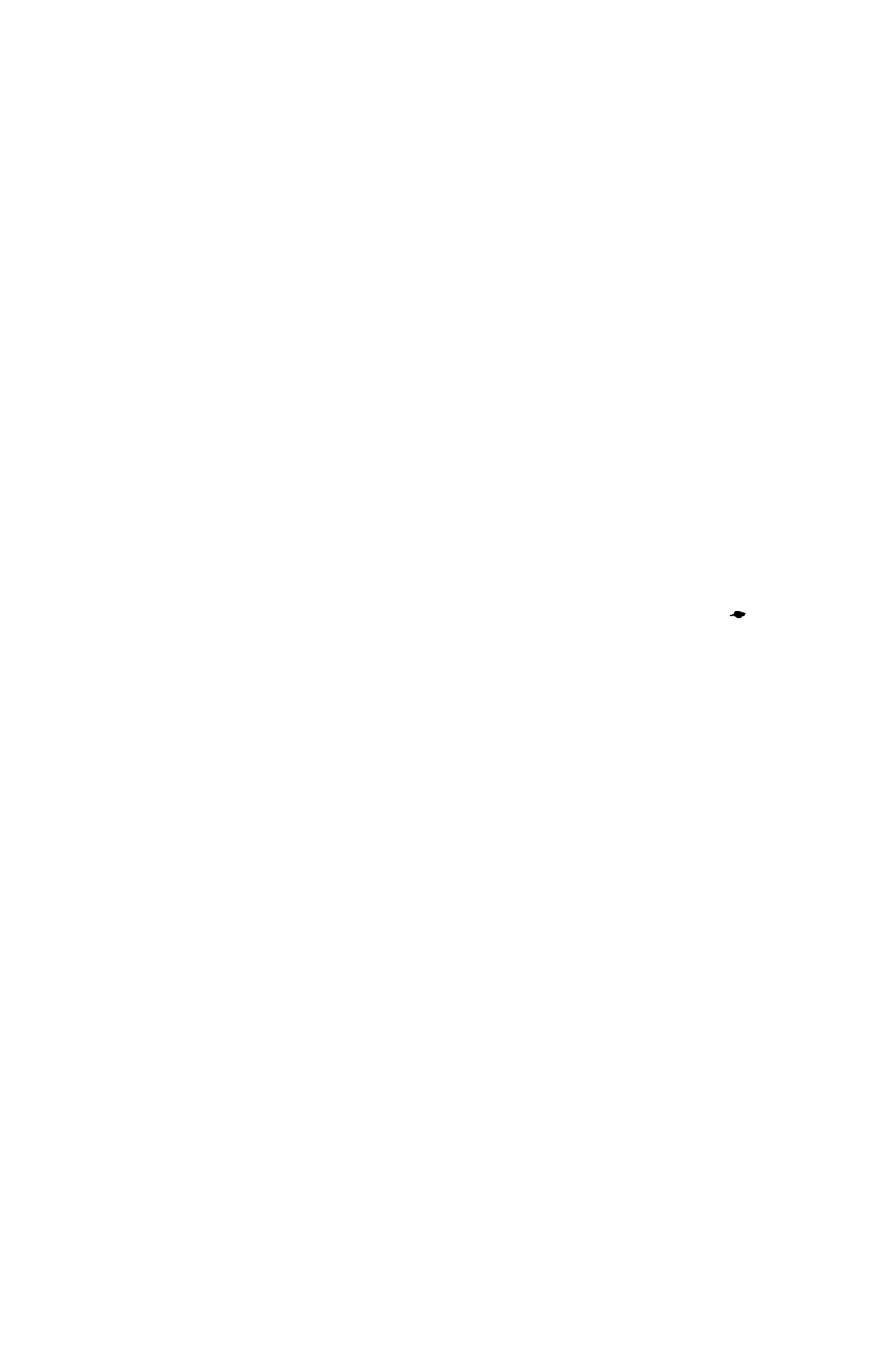
Y, por otra parte, «el cristiano, convencido de que la ley obliga en conciencia cuando y porque expresa una determinación concreta del orden moral, advierte también el carácter con frecuencia remoto e indirecto del nexo entre la ley eterna y la ley civil» [66]. El análisis de las diversas situaciones exigirá siempre una cuidadosa actuación de la virtud de la prudencia.

Ninguna moral ha podido construirse sin leyes. Y, sin embargo, ninguna moral puede quedarse solamente en el estrato de las leyes a la hora de orientar las actitudes de los hombres. En eso consiste su gloria y su miseria. Al intentar realizar —o educar— un comportamiento humano responsable, es tan necesario luchar para liberarse del legalismo como del anomismo. Tanto uno como otro pueden brotar de raíces socio-políticas, filosóficas o religiosas. Evidentemente, el rechazo a la ley puede provenir también del miedo a la coacción social por parte del malhechor [67].

Como reacción tal vez a una época que es frecuentemente evocada por sus excesivas imposiciones, tanto los hombres como las culturas y los pueblos en épocas de crisis intentan una y otra vez actuar —y justificar su actuación— desde un cierto espontaneísmo, sin someterse a las leyes externas de comportamiento. Entre otros muchos factores que la caracterizan, ésta es una de las notas de la postmodernidad.

[66] ACERBI, A., «Ley civil», 557.

[67] Es ésta una reflexión que se repite con mucha frecuencia en la sabiduría helenística: el P. Spicq demuestra con su erudición acostumbrada que el pensamiento de 1 Tim 1,9 —«la ley no ha sido instituida para el justo, sino para los prevaricadores y rebeldes»— se encuentra en muchos escritores griegos como Menandro, Antífanes, Plutarco, Epicuro y Filón: *Théologie Morale du Nouveau Testament,* II, 645. Véase también el comentario de Santo Tomás a 1 Tim 1,9, así como su tratado *De veritate,* 22,4, ya mencionado aquí al hablar de la libertad.



CAPÍTULO IX

EL PAPEL DE LA CONCIENCIA EN EL JUICIO MORAL

BIBLIOGRAFIA

BOCKLE, F., «Normas y conciencia», en *SelTeo* 27 (1988), 193-200; DELHAYE, PH , *La conciencia moral del cristiano* (Barcelona 1969); DONNELLY, J.-LYONS, L. (ed.), *Conscience* (Staten Island 1973); FERNÁNDEZ, A., *Moral Fundamental* (Burgos 1992), 571-646; HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona 1985); HORTELANO, A., «La conciencia moral», en *Problemas actuales de moral* (Salamanca 1979); LÓPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la ética cristiana* (Madrid 1991), 215-237; MORA, G. (ed.), *La consciència moral* (Barcelona 1995); NALEPA, M.-KENNEDY, T. (eds.), *La coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico Capone* (Roma 1987); PRIVITERA, A., *La coscienza* (Bolonia 1986); ROSMINI, A., *Conscience* (Durham 1989); TREVISI, E., *Coscienza morale e obbedienza civile* (Bolonia, 1992); VALSECCHI, A., «Conciencia» en *NDTM,* 233-252; VIDAL, M., *Moral de actitudes,* I (Madrid 1981), 337-419.

A la hora de formular un discernimiento ético, fácilmente percibimos que, en muchas ocasiones, el hombre se encuentra como situado entre dos fuegos, cuando dos leyes parecen estar en conflicto. ¿Cómo actuar en esos casos? En el capítulo dedicado a la historia de la Teología Moral se ha aludido a las discusiones sobre los diversos sistemas que pretendían una cierta seguridad refleja para actuar en conciencia.

Hay también muchas ocasiones en que no son dos leyes las que entran en conflicto. Sólo nos encontramos ante una ley que, por otra parte, parece evidente en sus exigencias. Y, sin embargo, «algo nos dice» que en este caso habría que actuar al margen de tal exigencia. Los ejemplos podrían multiplicarse: desde la resistencia ante una oprimente situación que se autocalifica como «legal», hasta la acogida a un terrorista o el auxilio a un herido, a pesar de todos los riesgos legales que podrían originarse. Los códigos deontológicos de Medicina y Enfermería admiten y defienden el derecho a la «objeción de conciencia» ante intervenciones que pongan en peligro o supriman la vida humana.

La conquista de la conciencia, ha dicho Jung, es «el fruto más precioso del Arbol de la Vida, el arma mágica que confirió al hombre su victoria sobre la tierra y que le permitirá —esperémoslo así,

por lo menos— una victoria todavía mayor sobre sí mismo» [1]. Es, en efecto, la conciencia moral la que rescata al ser humano de la tiranía del instinto y del ámbito de la prehumanidad.

La fe cristiana sabe que «el hombre, considerado fuera del espacio bíblico, despierta a la conciencia teórico-práctica de sí gracias a una llamada libre y amante de su prójimo (...). El Ser simplemente, bajo su aspecto de verdad y de bondad, se le revela y le permite un libre acceso hacia sus profundidades. Percibe también el carácter de comunión interhumana, de la cual su libertad lleva el sello» [2].

Junto a otras muchas formaciones sociales, y hasta políticas, también la Iglesia católica ha constatado con frecuencia la pérdida de la conciencia moral o su deformación ante determinados valores éticos. Así, p. ej., se expresa la Conferencia Episcopal Española:

> «Se dan en nuestra sociedad creencias y convicciones que reflejan, a la vez que causan, el eclipse, la deformación o el embotamiento de la conciencia moral» (VhL 6).

Más o menos eclipsada o deformada por las opiniones contrastantes y por la propaganda, el ser humano percibe «otra ley interior» que revela el sentido de los valores morales por los que ha de orientar su actuación y, a fin de cuentas, su misma vida. A esa otra ley se la llama «conciencia», y viene descrita por el *Catecismo de la Iglesia Católica* en los siguientes términos: «La conciencia moral es un juicio de la razón por el que la persona humana reconoce la cualidad moral de un acto concreto que piensa hacer, está haciendo o ha hecho» (n.1778).

I. LA NOCION DE CONCIENCIA

Esa especie de definición cuenta con una larga historia. En la filosofía moral tradicional solía decirse que si la norma objetiva constituye la regla última y remota de las acciones, la conciencia constituye su regla próxima. De ahí surgiría la obligación de seguir los dictados de la conciencia aunque estuviera equivocada.

Los manuales de Teología Moral gustaban de describir la conciencia como la conclusión de un silogismo [3]. A partir de la premisa

[1] JUNG, C. G., *L'homme à la decouverte de son âme,* trad. esp. *Los complejos y el inconsciente* (Barcelona 1994), 52.

[2] Conviene leer el texto íntegro de esta tesis 7 de H. U. VON BALTHASAR, aprobada por la Comisión Teológica Internacional (1974).

[3] Así precisamente comienzan los SALMANTICENSES, tr. XX, cap. 3, p. 1: o.c. 12, donde, además, recogen la definición tomasiana: «Conscientia nihil aliud est, quam applicatio scientiae ad aliquem actum»: *S.Th.* 1, 19, 5; ver también *De veritate,* 17, 1,

mayor, que estaría constituida por los primeros principios morales —aunque algunos la identificaban peligrosamente con la ley— y en confrontación con la situación concreta, encerrada en la premisa menor, se deducía un juicio práctico sobre la moralidad de las acciones concretas, ya realizadas o sólo proyectadas. Esta descripción parecía razonable. Sin embargo, dejaba todavía un amplio espacio al relativismo.

Por una parte, aquellos primeros principios eran percibidos por una especie de intuición, que solían llamar la «sindéresis» —palabra curiosamente surgida de un error de los copistas—, que significaba la capacidad de discernimiento moral. Por otra parte, tal confrontación de la acción concreta —o de la omisión— con los primeros principios había de llevarse necesariamente a cabo mediante el ejercicio de la virtud de la prudencia. Naturalmente, los manuales suponían en la persona una mínima voluntad de buscar el bien y realizarlo. Y, por otro lado, suponían también una sintonía social —y hasta política— entre los valores morales y su normatividad.

Es verdad que los manuales de Teología Moral preveían también algunas situaciones en las que pudiera no funcionar correctamente ese delicado mecanismo. O bien porque fallase la intuición sobre los primeros principios, es decir, sobre los valores éticos fundamentales, o bien porque el ejercicio de la virtud de la prudencia se hubiese falseado. Tal deterioro podría suceder a causa de la educación recibida, la presión ambiental o el tirón de los propios intereses.

De ahí que, siglo tras siglo, los maestros de la moral cristiana reflexionaran sobre las posibilidades y los riesgos tanto de la conciencia antecedente como de la consecuente. Diseccionaron la noción de «conciencia» en sus elementos intelectuales y volitivos. Analizaron sus grados de verdad objetiva y de certeza subjetiva. Establecieron unos criterios operativos para orientar el comportamiento responsable en esas situaciones delicadas en que el dictamen de la conciencia personal puede entrar en conflicto con las opiniones de la comunidad, con las normas establecidas y aun con otros valores que también parecen ser vinculantes en conciencia. Es ésa una larga historia que no debería ser evocada sin admiración y respeto.

Esa historia ha ido cargando la noción de «conciencia» de una riqueza casi inabarcable de connotaciones, como ya sugiere uno de sus estudiosos más insignes:

> «La palabra *conciencia* evoca en nuestros espíritus la idea múltiple de un testigo permanente en nuestra vida psíquica; de un juez del

y otra definición menos intelectualista debida a Hugo de San Víctor: «Conscientia est cordis scientia».

bien y del mal moral, cuyo sugerimiento o cuyo refuerzo se ofrece a nosotros; de un responsable ante este juez de todo lo que emana de nuestro querer; eventualmente, de un vengador, en este responsable, de las violaciones del orden sancionado por este juez. Y estas diversas funciones (...) las evoca la palabra *conciencia* como otros tantos comportamientos o estados, como otros tantos atributos de un mismo yo, que, gracias a su poder de reflexión, puede asistir a lo que sucede en él, hacerse la ley, comparecer ante su propio tribunal, sufrir, en fin, del desacuerdo o gozarse de la armonía que contrasta entre lo que cree deber hacerse y lo que hace» [4].

En términos menos evocadores, la encíclica *Veritatis splendor* nos ofrece una especie de definición de la conciencia al presentarla como «acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora» [5].

Tras esta breve evocación de la noción de conciencia, conviene ahora recordar la diversa terminología utilizada al referirse a ella, así como a las cuestiones de la relación de la conciencia con la presión grupal o de los pasos que habitualmente sigue su educación.

1. Terminología relativa a la conciencia

Los manuales de Teología Moral solían hacer una distinción, que no parece desacertada, entre la conciencia habitual y la conciencia actual.

a) *La conciencia habitual* era presentada como la potencia psicológica de la que proceden los juicios morales concretos. Una fuerza, una disposición anímica preparada para formar y emitir tales juicios. Solían decir, desde otro punto de vista, que la conciencia habitual es en realidad la misma facultad de juzgar moralmente, la misma capacidad para articular una jerarquización de los valores éticos. Es una especie de estimativa ética que configura la silueta moral de la persona. Surge hoy inevitable la pregunta por los elementos culturales que pueden modificar esa capacidad estimativa en un período de crisis.

Según la calidad objetiva de los juicios que formula, y mejor aún, según su objetiva sintonía con los valores éticos, la conciencia habitual suele subdividirse todavía en conciencia recta y defectuosa.

[4] DELHAYE, PH., *La conciencia moral del cristiano,* 37; DI MARINO, A., «La coscienza alla ricerca del bene morale», en *RTMor* 80 (1988), 77-88; FRATALLONE, R., «La dottrina teologica sulla coscienza cristiana», en *RTMor* 4 (1972), 237-250.

[5] VS 32. Ver también el n.59, donde ofrece una ulterior explicación del juicio de la conciencia. Es interesante ver cómo hoy se comienza a hablar de la conciencia en términos de «sentido moral», con lo que parece superarse el riesgo de un excesivo intelectualismo: cf. BAERTSCHI, B., «Sens moral», en *DEPhM*, 1371-79.

— *Conciencia recta.* Su juicio coincide, de ordinario, con los valores morales fundamentales y dirige efectivamente la acción en ese sentido. En última instancia, tal conciencia estaría iluminada por la verdad misma del ser humano, como ya se ha sugerido en esta obra.

Tal coincidencia objetiva no es fácil de describir y de realizar. Hoy estamos lejos de recaer en la «falacia naturalista» y, por otra parte, hemos descubierto la historicidad e itinerancia del ser humano y de sus decisiones. Como afirma el citado Ph. Delhaye, «La conciencia no es un dato adquirido de una vez para siempre; es un fondo que hay que explotar». Su misma itinerancia y gradualidad mantiene la conciencia abierta a una continua perfectibilidad. Puede, de hecho, perfeccionarse en dos direcciones: en la apropiación e internalización subjetiva de los valores y del «pre-cepto» de Dios, y en la identificación cada vez más clara y objetiva con ese mismo «pre-cepto». El proceso de educación de una conciencia recta requiere evidentemente un esfuerzo de lucidez, de sinceridad y de generosidad.

— *Conciencia defectuosa.* La inadecuación a los valores objetivos, que constituye el «defecto», puede manifestarse en dos formas contrapuestas. O bien porque la conciencia tiende a minimizar en un caso concreto las exigencias morales, y en consecuencia a suprimir el sentimiento de toda inadecuación y culpabilidad. O bien porque tiende a vivir en el miedo y la continua inseguridad —frecuentemente enfermiza— la atención a las exigencias morales de los valores. En el primer caso estamos ante una conciencia ancha o laxa, y a veces farisaica, cauterizada por la hipocresía (cf. 1 Tim 4,2) o deformada por la educación y la costumbre de admitir como válido cualquier comportamiento. En el segundo caso nos encontramos ante una conciencia escrupulosa, a veces generada por causas psicopatológicas y con frecuencia reforzadas por factores exteriores.

En otros tiempos era frecuente contraponer la tipología global de la persona escrupulosa a la de la persona más bien laxa. Cada día nos convencemos más de que las cosas no son tan simples. No sólo se da una diferencia diacrónica en una misma persona, que va evolucionando en sus valoraciones morales, sino que, con frecuencia, la misma persona es más escrupulosa respecto a unos valores éticos, mientras se muestra excesivamente despreocupada frente a otros, bien por intereses personales o por educación y presión social.

b) *La conciencia actual* sería un juicio práctico que determina, ya en la situación concreta, que debe realizarse tal acción por ser buena, o que debe omitirse por ser mala. Naturalmente, los manuales de Teología Moral no dejaban de advertir que tal juicio podía versar también sobre acciones u omisiones del pasado. La reflexión ulterior, como luego se verá, ha visto ese juicio de conciencia como un

acto de discernimiento sobre la preferibilidad de una determinada decisión en medio de esa encrucijada de bienes y valores en que se decide toda acción humana. La Teología reciente ha vuelto a descubrir la importancia que, en este contexto, ya Santo Tomás de Aquino atribuía al ejercicio de la virtud de la prudencia.

De todas formas, la Moral tradicional también en este caso extremaba sus divisiones y matizaciones:

— Si se atiende a la *naturaleza del acto responsable,* se habla de conciencia antecedente cuando el juicio valorativo precede al acto para ordenarlo, permitirlo o prohibirlo. Se habla, en cambio, de conciencia consiguiente cuando se trata de una reflexión sobre el acto realizado, para aprobarlo o condenarlo. No se trata solamente de una situación temporal ante el acto concreto. El acto es inseparable del agente. Así que el juicio de conciencia es, en el fondo, una asunción del yo ideal y un retorno reflejo al yo real. Una reflexión interdisciplinar, de la mano de la moderna psicología, ayudaría a ver esta antigua división desde un punto de vista existencial y más integrador del dinamismo personal.

— Según su *conformidad con el valor objetivo,* se habla de conciencia recta o verdadera, o bien de conciencia errónea o falsa. En el tratamiento tradicional, tal distinción se aplicaba con excesiva frecuencia a la adecuación o disconformidad con una ley positiva, sin cuestionar la propia adecuación de esa ley con los valores éticos objetivos, con la verdad última del ser humano y/o con el bien común de la sociedad. En un contexto más antropocéntrico, se prefiere hoy ver la rectitud de la conciencia en la clave de la atención a la verdad del bien moral, que, percibida por la razón, constituye la dignidad de la persona humana [6].

— Según la *certeza subjetiva* del que juzga y actúa, se considera cierta la conciencia cuando, sin temor a errar, juzga que un acto debe realizarse porque es bueno o debe evitarse por ser malo. La conciencia es considerada dudosa cuando parece quedar en suspenso, sin atreverse a pronunciar un juicio firme sobre el valor moral de un acto u omisión. La conciencia es probable cuando el juicio que formula en un sentido no excluye el temor de equivocarse, puesto que la opinión contraria goza también de una aceptable plausibilidad. «La persona humana debe obedecer siempre el juicio cierto de su conciencia» (CEC 1790). Más abajo se evocan algunos criterios ya clásicos para facilitar el discernimiento en esos casos en que la conciencia no logra aclarar los motivos y valores implicados para con-

[6] Así se expresa el *CEC* 1780, que apela a la prudencia como regla recta de la acción: *S.Th.* 2-2, 47,2: *CEC* 1806. Véase todo el apartado 1776-1802.

seguir una mínima certeza necesaria. Criterios semejantes ayudaron muchas veces a educar la conciencia de las personas y de los grupos.

Hoy han perdido actualidad las antiguas cuestiones sobre los sistemas morales —tuciorismo, probabilismo, equiprobabilismo— que trataban de asegurar una conciencia subjetivamente cierta. Aunque las discusiones fueran apasionadas, y a veces poco elegantes, la larga disputa no puede ser tomada a la ligera. En el fondo, más que el prestigio de un sistema u otro, interesaba buscar y proteger la paz de las conciencias en un momento de crisis moral. Hay que ver aquellas discusiones en el marco de las hondas transformaciones históricas y culturales que estaban teniendo lugar [7].

2. Conciencia individual y presión grupal

A este propósito, hay que decir que la filosofía moral tradicional insistía quizá demasiado sobre el carácter personal e íntimo de la conciencia. En gran parte tenía razón. En último término, la eticidad del hombre hunde sus raíces en la decisión personal e inviolable de la propia conciencia. Podrán obligarnos a ofrecer incienso a los ídolos, pero nunca podrán implantarnos un corazón idólatra.

Sin embargo, a partir de S. Freud, el tema de la conciencia se plantea necesariamente en un marco más amplio de influencias sociales. La conciencia, se viene a decir, sería como el resultado de presiones, órdenes, prohibiciones y sugerencias que el sujeto recibe. En contra de un excesivo innatismo de la conciencia, se pasa de esta forma a la afirmación de una heteronomía de la conciencia que a su vez puede resultar excesiva. La función del super-yo no sería ya la de ofertar valores al individuo para procurarle el acceso al bien y a la felicidad, sino más bien la de construir una determinada cultura y un determinado estilo de sociedad.

En el fondo, según Freud, el hombre es un ser fundamentalmente antisocial y la sociedad debe domesticarlo [8]. La introyección en el sujeto de unas normas de comportamiento exteriores a él, a sus verdaderos proyectos e intereses, lo convertiría en un «ser normal» y culturalmente adaptado, aunque terminara siendo profundamente in-

[7] Cf. CAPONE, D., «Sistemas morales», en *DETM* 1015-1022; VEREECKE, L., «La conscience selon S. Alphonse de Liguori», en *StMor* 21 (1983), 259-274; MOORE, E., «San Alfonso y la moral de los Jesuitas», en *Moralia* 10 (1988), 219-234; VIDAL, M., «Del rigorismo a la benignidad. Significado histórico de la moral alfonsiana», en *Moralia* 10 (1988), 157-191.

[8] FROMM, E., *El miedo a la libertad* (Buenos Aires 1974), 32. Es interesante ver cómo SAN BERNARDO, *De conscientia,* 2, parece adelantarse a Freud al hablar del abismo poblado de reptiles que se abre al fondo de nuestra conciencia, imagen que recogen también los SALMANTICENSES, tr. XX, cap. 3, pról.: o.c. 11.

feliz. Las consecuencias extremas de esta hipótesis son apenas imaginables [9].

El análisis efectuado por J. Piaget sobre la evolución moral de la persona sigue un camino un tanto diferente. Las normas nacen, es cierto, como imposiciones llegadas del exterior. Pero bien pronto, y a través del juego, el niño comienza a comprender la necesidad de tales normas y a aceptarlas en su interior. Las percibe como imprescindibles para el desarrollo de sus juegos y del gran juego de la vida: para su felicidad, al fin, o para su egoísmo [10]. La conciencia del niño que juega se torna autónoma, aunque respetuosa de las normas, que, por otra parte, ya no absolutiza. Las normas resultan útiles, pero no esclavizan la conciencia.

En este contexto es preciso evocar, además, el problema de los conflictos que con frecuencia estallan entre diversas personas que actúan en conciencia, aunque de forma abiertamente divergente. Si los profetas y Sócrates obraron de acuerdo con su conciencia, también pretendieron actuar en nombre de la conciencia todos los inquisidores que ordenaron quemar a los que actuaban en conciencia [11]. Pues bien, en estos tiempos de pluralismo, un adecuado estudio de la conciencia ayudaría a comprender que la presión grupal nunca puede ni debe forzarla. Ayudaría a plantear los presupuestos mínimos para la llamada «libertad de conciencia». Y ayudaría a comprender que la responsabilidad ante la conciencia ha de hermanar a los hombres en la búsqueda de los valores éticos. El aspecto social de la conciencia desemboca necesariamente en el estudio del pluralismo ético frente a las diversas opciones que se asumen ante los valores humanos.

En ese ambiente, como han escrito los obispos españoles, ocurre con una cierta frecuencia que la «tolerancia se toma no como el obligado respeto a la conciencia y a las convicciones ajenas, sino como la indiferencia relativista que cotiza a la baja todo asomo de convicción personal o colectiva» (VHL 22).

Desde un lado y desde otro se percibe, en consecuencia, la necesidad de un diálogo sereno y multidisciplinar sobre un tema que a lo largo de los siglos ha constituido la clave de arco de toda calificación moral.

[9] Sólo algunas novelas, como *1984,* de G. Orwell, se han atrevido a imaginar un mundo perfectamente condicionado y controlado, programado y vigilado, al que se le cambian sistemáticamente los valores morales.

[10] Cf. SAVATER, F., *Etica como amor propio,* 3.ª ed. (Madrid 1992), 73, donde contrapone el amor propio al egoísmo de la rapiña.

[11] FROMM, E., *Etica y psicoanálisis* (México 1969), 155-156.

3. La formación de la conciencia

También a la formación de la conciencia se refiere el *Catecismo de la Iglesia Católica,* calificándola como «indispensable a seres humanos sometidos a influencias negativas y tentados por el pecado a preferir su propio juicio y a rechazar las enseñanzas autorizadas» (1783).

Esa misma gradualidad y perfectibilidad de la conciencia moral exige un conocimiento de las etapas morales por las que atraviesa la persona humana: es decir, los pasos que van dando tanto el niño como las culturas hasta alcanzar una conciencia seria y responsable [12]. Baste aquí recordar brevemente el esquema de los tres niveles de formación de la conciencia moral, divididos en dos etapas cada uno, presentados por L. Kohlberg.

— *El nivel preconvencional.* En él responde el niño a las normas y valoraciones culturales del bien y del mal, pero las interpreta o bien por las consecuencias inmediatas de premio o castigo, de placer y de disgusto, o bien por una especie de instinto de reciprocidad y de defensa ante el poder físico del que impone la norma. La conciencia, por tanto, se sitúa en el terreno de la anomía: no depende de una norma, sino de un resultado objetivo y casi mágico, y de un interés. Educar la conciencia supone ir abandonando lentamente esta etapa en la que el mal y el bien se colocan en el campo de lo maléfico o lo benéfico: de lo utilitario, al fin.

— *El nivel convencional.* En él el sujeto considera valioso responder a las expectativas de la familia o del grupo social, con independencia de las consecuencias obvias e inmediatas. A veces se pretende conseguir o conservar la imagen de persona aceptada por el grupo, sea éste la familia o la pandilla. Y, a veces, el individuo se orienta en conformidad con unas normas fijas y con vistas al mantenimiento de un orden social que para él tiene un valor en sí mismo. La conciencia moral es ahora más bien heterónoma o sociónoma. Busca menos la utilidad inmediata que el mantenimiento de unos estereotipos abstractos del bien. Educar la conciencia requiere ahora un esfuerzo por personalizar los valores y por reforzar el valor de la intención que aquí comienza a aparecer tímidamente. El niño, en efecto, es capaz de distinguir el mal objetivo que ha realizado de la intención que le movía a actuar.

— *El nivel posconvencional.* Durante él se desarrolla en el sujeto, ya en su etapa adolescente o juvenil, un notorio esfuerzo por definir unos valores y unos principios morales válidos y aplicables,

[12] AGOSTINI, N., «Cosciencia e Conscientização», en *REB* 50 (1990) 5-24; GARCÍA RAMOS, J. M., «La conciencia moral: su importancia y necesidad de formación», en *Educadores* 25 (1983), 347-377.

con independencia de la autoridad de los grupos o personas que los apoyan. Predomina, en principio, una etapa bastante relativista, en la que se apela al contrato social, al consenso ciudadano preocupado por los derechos de la persona, para ir desembocando en una etapa en la que ya se actúa en virtud de unos principios elegidos personalmente y caracterizados por su coherencia lógica, su universalidad y su solidez. Aquí la conciencia personal reivindica la autonomía y se guía por sus opciones fundamentales. Una autonomía que, sin embargo, puede ser entendida o bien desde una matriz sociológica o bien desde la verdad ontológica del ser humano. Educar la conciencia significa ahora orientar al hombre hacia esa zona de responsabilidad en la que habrá de actuar con independencia de la ventaja o el desmedro, de la crítica o el aplauso [13].

Este esquema diseñado por L. Kohlberg resulta iluminador, siempre que no se trate de fijar con demasiada exactitud las seis etapas en que él subdivide estos tres niveles aquí someramente descritos. .

Habría que añadir, en efecto, que no siempre la edad cronológica de las personas coincide con la edad ética de la maduración de su conciencia. Habría que considerar también que el camino no siempre sigue una línea ascendente: hay ciertamente progresos morales, pero también existe el riesgo de emprender un regreso moral. Y habría que tener en cuenta, además, que a lo largo de ese itinerario de evolución de la conciencia la persona humana avanza a veces como parcelada, como interiormente dividida: en la asunción de algunos valores éticos puede encontrarse ya en esa etapa quinta, caracterizada por la búsqueda y afirmación del consenso ético-social, mientras que en el descubrimiento y realización de otros valores puede hallarse todavía en una segunda etapa, caracterizada por un esquema de respuestas y contrapuestas que evocan el juego dramático de la represalia.

De todas formas, el esquema diseñado por L. Kohlberg resulta interesante por muchos motivos. Y no es el menos importante el de sugerir que el final del proceso ético —la sexta etapa— coincide precisamente con el descubrimiento de una cierta majestad y objetividad de los valores morales. Se diría que, sin aludir a ello para nada, se recupera así la grandeza y la seriedad del orden moral objetivo, o del llamado orden natural, tan frecuentemente denostado y tan urgentemente invocado por los que se niegan a identificar la moralidad con la facticidad social o el intuicionismo subjetivo.

Y, por fin, el esquema diseñado por L. Kohlberg no sólo identifica los diversos estadios de la formación de la conciencia personal,

[13] KOHLBERG, L., *The Development of children's orientation towards a Moral Order* (Basilea 1963-1964); ID., «From Is to Ought», en *The Journal of Philosophy* (oct. 1973) 164-165.

sino que podría ser aplicado a las diversas sociedades y culturas. También ellas se diferencian por la etapa de la conciencia que promueven y privilegian. En unas sobresale un ideal puramente pragmático —etapa segunda—, o antes aún, un sentido de la virtud y de la culpa que mucho tiene que ver con la transgresión preconsciente de un tabú —etapa primera—. En otras sociedades, el paradigma de la eticidad parece situarse en el miedo a perder la aprobación social —etapa tercera— o en un cierto culto a la ley y el orden social, entendidos como valores absolutos —etapa cuarta—. En algunas otras se promueve y defiende una normatividad moral basada exclusivamente en el consenso ciudadano —etapa quinta—. Cabría preguntarse si alguna cultura, alguna sociedad, algún grupo humano ha tratado de descubrir un ideal de moralidad basado en la majestad de los valores humanos, en la verdad ontológica del ser humano, independientemente de su aprobación o menosprecio social, con lo que se situarían en la etapa sexta estudiada por Kohlberg.

La cuestión no es exclusiva de los pedagogos. Afecta también a los legisladores. Y, por lo que aquí interesa, podría ayudar a un serio examen sobre la educación moral que se imparte en la catequesis de «la fe y las costumbres». Desde una perspectiva cristiana, en la formación de la conciencia, es preciso prestar atención a la Palabra de Dios, a la cruz del Señor, a los dones del Espíritu Santo, a los testimonios y consejos de los otros y a la enseñanza autorizada de la Iglesia (CEC 1785).

II. LA CONCIENCIA A LA LUZ DE LA SAGRADA ESCRITURA

Como hemos tratado de sugerir, tanto en la filosofía tradicional como en el pensamiento moderno, la conciencia ha sido objeto de una seria reflexión y de múltiples preguntas. A esa evocación ha estado dedicada la primera parte de este tema.

Si la cuestión es de tan vital importancia, es de esperar que constituya también un elemento presente en el mensaje bíblico, en cuanto que éste refleja las preocupaciones más inevitables del espíritu humano, consideradas a la luz de la fe en un Dios que ofrece su amistad y su reinado benevolente.

El tema ha sido muchas veces estudiado [14]. Aquí solamente es posible esbozar un sencillo esquema que ayude a articular un estudio más profundo de este tema central en la formación moral.

[14] MAGGIONI, B., «La coscienza nella Bibbia», en *La coscienza cristiana* (Bolonia 1971), 13-38; MOLINARO, A., *La coscienza* (Bolonia 1971), 11-27.

1. En el Antiguo Testamento

Es cierto que la misma palabra «conciencia», de claro origen greco-latino, no aparece en las páginas veterotestamentarias más que en contadas ocasiones. La palabra griega «syneidesis», como conciencia de lo bueno y lo malo, se encuentra, en efecto, en los libros sapientales, que delatan una influencia helenista [15]. Es ahí donde podemos encontrar expresiones como ésta: «Cobarde es la maldad y ella así misma se condena; acosada por la conciencia imagina siempre lo peor» (Sab 17,10; cf. Eclo 42,18).

Pero no se puede reducir el rico contenido del mensaje bíblico sobre la conciencia a la simple enunciación de tal palabra. La misma realidad aparece, en efecto, vinculada a otras nociones y palabras. Es bueno recordar las más importantes.

1. El *corazón.* El corazón es mencionado en el Antiguo Testamento como testigo del valor moral de los actos humanos. De David se dice que «le palpitó el corazón» en dos ocasiones en las que se había comportado de forma dudosa: tras cortar la orla del manto de Saúl (1 Sam 24,6) y después de haber ordenado el censo del pueblo (2 Sam 24,10). Contra Semeí se alza la dura reprensión de Salomón: «Sabes —tu corazón da testimonio de ello— todo el mal que hiciste a mi padre» (1 Re 2,44). Jeremías advierte que el «pecado está grabado en las tablas del corazón» (Jer 17,1). Ante las acusaciones de sus amigos, Job replica una y otra vez: «Mi corazón no me condena» (27,6). Y a lo largo de los libros santos reiteradamente se recuerda que Dios, y sólo Dios, es capaz de sondear el corazón de los hombres. Precisamente ante los sentimientos que alberga el corazón humano, Dios juzgará sobre la culpabilidad o inocencia de los hombres (cf. 1 Sam 16,7; Jer 11,10; 17,10; 20,12; Sal 7,10; 26,2; Prov 21,2) [16].

La conciencia es para la Escritura el lugar donde se interioriza la ley divina. Se trata en realidad de una atinada metáfora para indicar la misma ley interiorizada por el hombre. Así se puede decir: «Grabad en vuestro corazón que no tenéis otro Señor a quien servir sino a Yahveh» (Dt 4,39). Entre los profetas, tanto Jeremías (31,33) como Ezequiel (11,19) anuncian que la ley nueva será grabada por el mismo Dios en el corazón de los hombres. Sobre esa prescripción del Deuteronomio vuelve con frecuencia el libro de los Proverbios

[15] DUPONT, J., «Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale», en *StHell* 5 (1948) 119-153; MAERTENS, TH., «L'éducation du sens morale dans l'AT», en *LuV* (1953) 1-14; DELHAYE, PH., «Les bases bibliques du traité de la conscience», en *Studia Montis Regis* 4 (1961) 229-252.

[16] Cf. STOLZ, F., «Leb, corazón», en JENNI, E.-WESTERMANN, C., *DTMAT* 1, 1176-1185.

para solicitar al piadoso israelita que preste oído a la sabiduría e incline su corazón a la prudencia (Prov 22; cf. 2,10; 3,1-3; 4,4.20.21; 7,3).

El corazón aparece también como la fuente de la vida moral. El hombre rebelde camina por «las vías de su corazón» (Is 57,17), lo que equivale a decir que sigue su capricho. Esa vía es buena o mala, según sea bueno o malo el corazón (Prov 29,27). La conversión de la conciencia se conecta con el conocimiento del propio corazón. «Conocer la llaga del propio corazón y extender las manos hacia Dios» se convierten en expresiones clásicas (cf. Ez 6,9; Jer 23,9; Is 57,15; 61,1; Sal 51,19).

2. La *sabiduría.* La noción de sabiduría en el Antiguo Testamento es muy rica, como se sabe. Por lo que respecta a este tema se puede decir que abarca diversos aspectos de la prudencia y de la conciencia. La sabiduría es fruto de la «experiencia» y lleva consigo el sentido de la «agudeza» y de la perspicacia. Aparece relacionada con la elección de los medios apropiados a la consecución de un fin.

Pero, en un sentido estrictamente moral, la posesión y el ejercicio de la sabiduría y la prudencia comportan la práctica de las buenas obras, como la misericordia (Prov 19,11), la justicia (1 Re 11.28; Prov 1,3; 2,9; 19,7), la pureza (Prov 7,4), la paciencia (Prov 14,29; 19,11), la fortaleza (Is 10,13; 11,2; Jer 10,12; Prov 8,4). La sabiduría es presentada como fuente de la justicia y todas las virtudes son el fruto de sus esfuerzos (Sab 8,7) [17].

3. El *espíritu.* El espíritu es, junto con el corazón, la sede principal de toda la vida moral y religiosa. La restauración de la vida moral se hará, en efecto, a través de una renovación del espíritu y del corazón de cada uno (Ez 11,10; 18,31). La norma última de la moralidad será el nuevo corazón y el nuevo espíritu que Dios infundirá en los hombres que escuchen su voz: «Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas» (Ez 36,26-27) [18].

Hay que añadir, para concluir este punto, que en el judaísmo se fue perfilando cada vez con más nitidez el concepto de conciencia. En Filón aparece lo que más tarde se llamará la conciencia consiguiente. También en los escritos de Qumrân encontramos alusiones a la conciencia propiamente dicha, aunque no se emplee la palabra técnica. Véase, por ejemplo, el himno 13: «Pues tú conoces el carácter de cada acción, disciernes la veracidad de cada respuesta. Mi

[17] BEAUCHAMP, P., *Ley. Profetas. Sabios* (Madrid 1977), 117-123.
[18] ALBERTZ, R.-WESTERMANN, C., «Ruah, espíritu», en *DTMAT,* II, 914-947.

corazón por ti está tranquilo; con la fuerza de tu verdad aseguras mis pasos en los difíciles senderos de la justicia, a fin de que yo pueda caminar delante de ti hasta la región de la vida por los senderos de la gloria, del triunfo que no aminora jamás» [19]. La misma concepción se encuentra en un salmo en el que se implora la liberación: «También yo he amado tu nombre y a tu sombra he buscado refugio. El recuerdo de tu poder refuerza mi corazón, me reposo en tus bondades. Perdona mis pecados, Yahveh, y purifícame de mi iniquidad. Agráciame con un espíritu de fidelidad y conocimiento; que no sea deshonrado en el desastre» [20].

2. En el Nuevo Testamento

Los mismos vocablos, sobre todo el corazón y el espíritu, siguen ocupando un puesto de importancia en el Nuevo Testamento [21]. Sin embargo, ahora nos encontramos, sobre todo en los escritos paulinos, con un empleo mucho más frecuente del término «conciencia». Aparece ocho veces en la primera carta a los Corintios (8,7.10.12; 10,25-29) y tres veces más en 2 Cor (1,12; 4,2; 5,11), tres veces en la Carta a los Romanos (2,15; 9,1,13,5) y cinco veces en Heb (9,9.14; 10,2.22; 113,18). Aparece también seis veces en las cartas pastorales (1 Tim 1,5.19; 3,9; 4,2; 2 Tim 1,3; Tit 1,15), tres veces en 1 Pe (2,19; 3,16-21) y dos veces en el libro de lo Hechos de los Apóstoles (23,1; 24,16).

Por lo que se refiere a los Evangelios, se puede decir que en ellos se conserva la antigua imagen profética del corazón bueno, recto y renovado por Dios. El corazón es en realidad la sede de la moralidad y de la nueva vida guiada por el Espíritu. Más que la limpieza de los vasos o de las manos importa que esté limpio el corazón, es decir, la conciencia de los seguidores de Jesús:

> «No deben estar en orden las acciones, como era la preocupación de los fariseos, sino la sede más profunda de la nueva justicia, el corazón: en él se siembra y debe fructificar la palabra de Dios (Mt 13,19), y solamente de un corazón puro pueden salir las acciones buenas, las palabras buenas, el perdón misericordioso y todo lo que más cuenta en la Ley: la justicia, la misericordia y la fidelidad (Mt

[19] JIMÉNEZ, M., *Los documentos de Qumrân* (Madrid 1976), 112.

[20] GARCIA MARTINEZ, F., *Textos de Qumrân* (Madrid 1992), 344. Ver también entre los himnos: «(Te doy gracias) Señor, que has puesto sabiduría en el corazón de tu siervo para conocer todas estas cosas, para com(prender...) para reforzarse frente a los ataques de la impiedad, para bendecir en la justicia a todos los elegidos de tu beneplácito (...para amar todo lo) que tú amas y detestar todo lo que tú (odias)»: o.c., 359.

[21] SPICQ, C., «La conscience dans le Nouveau Testament», en *RBib* 42 (1933) 187-210; ID., *Théologie Morale du Nouveau Testament* (Paris 1965), 592-612.

> 12,34; 18,35; 23,23-26); mientras que de nada serviría observar la Ley con la precisión más minuciosa si luego el corazón es ciego y maligno, ya que de tal fuente impura rebosa todo pensamiento maligno y toda acción inmunda que mancha al hombre y, buena solamente en apariencia, es abominable para Dios (Mt 9,4; 15,18-20; Mc 7,18-23; Lc 16,15)» [22].

Para San Pablo la conciencia es un juicio religioso-moral que es común a todos los hombres (2 Cor 4,2). Con frecuencia se encuentra el Apóstol con cristianos a los que una fe todavía incipiente y poco instruida no ofrece convicciones firmes que faciliten una actuación orientada por una conciencia cierta. Así ocurre, por ejemplo, ante la oportunidad de poder adquirir y consumir la carne sacrificada a los ídolos y vendida después a bajo precio en el mercado. En esos casos piensa San Pablo que es necesario actuar de acuerdo con el dictado de la propia conciencia (Rom 14,1-4; 1 Cor 8; 10,29-30). El cristiano ha de formarse una conciencia refleja que, sabiendo que los ídolos son nada, le permite obrar con libertad, siempre que evite escandalizar a los hermanos que pudieran no gozar todavía de una conciencia formada. De hecho, «la caridad debe actuar siempre con respeto hacia el prójimo y hacia su conciencia: "Pecando así contra vuestros hermanos, hiriendo su conciencia..., pecáis contra Cristo" (1 Cor 8,12). "Lo bueno es... no hacer cosa que sea para tu hermano ocasión de caída, tropiezo o debilidad" (Rom 14,21)» (CEC 1789).

A fin de cuentas, lo que resulta pecaminoso es actuar a la ligera, sin aplicar el juicio de un discernimiento recto (Rom 14,23). La conciencia, en efecto, es la última instancia de apelación en las relaciones del hombre con Dios, sea ese hombre un pagano que no conoce la Escritura y no está sujeto a la Ley, o un judío que sigue escrupulosamente la Ley de Moisés (Rom 2,14-15).

De todos estos pasajes se podrían ya deducir algunos rasgos decisivos para la concepción neotestamentaria de la conciencia. He aquí algunos entre los más importantes.

1. *Noción de conciencia.* A todas luces, la conciencia es un juicio religioso-moral y, mejor aún, una mentalidad religioso-moral (2 Cor 4,5; 5,11; Rom 13,5). La conciencia parece también como un testigo interior y decisivo del actuar humano responsable (Rom 2,15; 9,1; 2 Cor 1,13). Probablemente Pablo se refiere a la llamada conciencia consecuente, que se nos presenta como un testigo insobornable del comportamiento humano.

2. *Universalidad de la conciencia.* Los griegos y romanos que se abren al Evangelio no han conocido la Ley de Moisés. No

[22] VALSECCHI, A., «Conciencia», en *DETM* 100.

han podido transgredirla conscientemente. Y, sin embargo, también ellos son pecadores. También ellos necesitan la redención. Tanto los judíos como los paganos están dotados de una natural disposición moral que los invita al bien y les hace comprender su situación de irredención (Rom 2,14-15). En este texto, ciertamente difícil, Pablo afirma, al menos que todos los hombres poseen la capacidad de emitir un juicio moral sobre sus propias acciones [23].

3. *Sacralidad de la conciencia.* Los hombres juzgan por las apariencias. Pero la conciencia es la última instancia de la decisión moral y de la humana responsabilidad. Es anterior a la Ley y, por tanto, común al judío y al pagano. Para Pablo, la valoración de la conciencia decide en último término sobre la calidad moral de una acción u omisión. Entra aquí en juego la cuestión de los derechos y dignidad de la conciencia errónea. El Apóstol expone esa doctrina en dos famosos pasajes: 1 Cor 8-10, donde trata de dilucidar el problema de las carnes inmoladas a los ídolos, y Rom 14, donde exhorta a la caridad hacia los más débiles en la formación cristiana.

4. *Formación de la conciencia.* San Pablo desearía que todos los fieles tuvieran una mente ilustrada y clara (1 Cor 10,29-30), aunque más desea corazones sinceros que acepten el Evangelio y practiquen la caridad. Los cristianos —como todos los hombres— tienen el deber de formar su conciencia: examinándose a sí mismos (1 Cor 11,28; 2 Cor 13,5; Gál 6,40), tratando de descubrir siempre la voluntad de Dios (Rom 12,2; Ef 5,10), ponderando en cada ocasión qué es lo que conviene hacer (Flp 1,10). Con la ayuda del Espíritu y de la misma comunidad, los cristianos han de esforzarse por lograr una conciencia «buena e irreprochable» (Hech 23,1; 24,16).

5. *Conciencia y fe.* No en vano, el autor de las cartas pastorales relaciona la conciencia con la fe y la herejía. El cristiano perfecto es aquel que vive una fe sin connivencias con la herejía. Aquel que actúa con una conciencia buena y perfecta. Pero no se puede gozar de una conciencia pura si no se tiene una fe perfecta. Así que la fe es una condición indispensable para una conciencia moral bien formada. El don y la tarea se reflejan mutuamente. El indicativo de la fe orienta el imperativo del comportamiento moral. «El fin de este mandato es la caridad, que procede de un corazón limpio, de una conciencia recta y de una fe sincera» (1 Tim 1,5).

Con estas afirmaciones no se trata de prejuzgar la validez y la rectitud de los juicios de conciencia de los no creyentes; que San Pablo también reconoce. Se trata más bien de agradecer el don y estimular la tarea de acomodar el comportamiento moral al ideal de hombre revelado por Jesucristo.

[23] Cf. BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981), 265-274.

Se podría decir, en resumen, que en la concepción bíblica la conciencia adquiere matices vivos y sugerentes. Se encuentra, en efecto, enraizada en un contexto de religiosidad, de apertura al Dios de la salvación y de la gracia, de vivencia profundamente cristocéntrica de la vida, de dialogicidad comunitaria, de serena prudencia y discernimiento ante los valores que han de ser realizados en una determinada situación. Actuar en conciencia hace al hombre libre y hace al cristiano realmente evangélico, siempre que se entienda la conciencia como un reflejo de la verdad misma del hombre y, más en concreto, de la verdad del hombre revelado en Cristo. De ahí que la actuación en conciencia sea para el cristiano inseparable de la vivencia de la fe y de la caridad [24].

III. LA CONCIENCIA EN LA REFLEXION MORAL

Es habitual considerar la conciencia como reivindicación de la autonomía personal. Y no estaría mal si tal afirmación de la soberanía de la conciencia sobre la normatividad de la ley no olvidase la normatividad última que emana del ser mismo de la persona humana. La conciencia verdadera remite al creyente, además, a la normatividad que en su ser personal ha depositado el Dios Creador.

En una página admirable recuerda Santo Tomás que «aunque el hombre no sea superior a sí mismo, sin embargo Aquel de cuyo precepto ha recibido la ciencia es superior a él, y así se encuentra ligado por su conciencia». El precepto divino, continúa diciendo, le llega al hombre por la ley escrita, pero sobre todo por ese su mismo ser que él llamaba simplemente «naturaleza». «Lo que la conciencia ordena —añadía— no lo ordena por sí misma, sino por parte de Dios, como cuando un heraldo divulga el edicto del rey: de ahí le viene a la conciencia su capacidad vinculante». Algo semejante escribía San Buenaventura [25].

Sin embargo, a lo largo de la historia de la reflexión sobre la conciencia moral nos encontramos con una etapa de gran importancia para la concepción y la vivencia de esta categoría ética fundamental. Es la época que, hablando en términos generales, corresponde al movimiento católico postridentino. Es cierto que nunca se de-

[24] ALVAREZ VERDES, «L'ennomia cristica come principio di flessibilità nella prassi morale. Approccio ermeneutico a 1 Cor 9,19-23», en NALEPA, M.-KENNEDY, T., *La coscienza morale oggi*, 73-106.

[25] SANTO TOMAS, *Quaest. disp. De veritate*, 17, 3 ad 3um; SAN BUENAVENTURA, *In II Sentent.*, dist.29,1,1. Cf. LOTTIN, O., *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, II (Louvain-Gembloux 1984), 222-235 y 203-210. Con visión más actual, véase el excelente trabajo de KENNEDY, T., «L'idea di coscienza morale secondo S. Tommaso D'Aquino», en o.c., 145-175.

bería hablar en términos generales. Justo al comienzo de esta etapa, San Juan de Avila pedía una formación de la conciencia con términos que evocaban la riqueza y calidez de los antiguos profetas [26]. Es muy difícil tratar de describir la comprensión de una realidad tan importante como la conciencia durante una etapa tan larga y tan compleja. Pero podría intentarse un bosquejo a partir de dos perspectivas: el intelectualismo del tomismo tardío y el esquematismo de la reflexión casuista.

1. Comprensión de la conciencia moral

Durante los siglos ahora evocados se considera la conciencia dentro de la estructura y las funciones intelectuales del hombre. Ello no hubiera desagradado tanto a Santo Tomás, aunque él no dejaba de aludir a una especie de sintonía ética que caracterizaba la conciencia de los hombres buenos. Pero ahora la conciencia parece reducirse a un juicio sobre la moralidad de una acción. Para entender esa definición es necesario tener en cuenta todo el proceso discursivo, cuya última etapa es el juicio de conciencia. Este, como se ha dicho, se presenta como la conclusión de un silogismo que, esquemáticamente, podría desarrollarse de la siguiente manera:

Hay que evitar el mal (primer principio de la razón natural).
Ahora bien, el robo es un mal (objeto de la conciencia moral).
Por tanto hay que evitar el robo (conclusión general de la conciencia moral).
Es así que esta acción concreta es un robo (objeto concreto de la casuística).
Luego yo debo evitar esta acción (juicio de la conciencia).

A la vista de tal proceso cabía, sin embargo, preguntarse por el puesto que ocupaba la conciencia dentro del esquema de los hábitos intelectuales. La conciencia aparecía así como un juicio sobre la moralidad de una acción futura y prevista o ya realizada. Pero este juicio no nace de la nada, sino que presupone otros hábitos intelectuales:

— La «sindéresis», o hábito de los primeros principios en el orden práctico: principios morales «conocidos por sí mismos».

[26] San Juan de Avila, *Sermones. Ciclo temporal,* 10: «El principal cuidado del cristiano ha de ser del corazón. Guárdenos Dios de tener el corazón dañado y enfermo. Ansí como en lo corporal es gran mal la enfermedad del corazón, ansí es mucho más en lo espiritual tener dañado el corazón»: Sala, L.-Martín, F., *Obras completas del Santo Maestro Juan de Avila,* II (Madrid 1970), 173.

— La conciencia moral, o hábito del entendimiento especulativo: los principios universales del obrar humano.

— La casuística, o conjunto y esquema de juicios especulativos singulares y concretos.

— La conciencia actual, o juicio especulativo singular y personal.

— La prudencia, o juicio previo implicado en la acción. A veces la prudencia se coloca antes de la conciencia [27].

Este proceso nos hace volver a unos planteamientos que hoy parecen sobrepasados y un tanto extraños para la sensibilidad del hombre de hoy. Como se puede ver, en esta concepción de la conciencia predomina el subrayado sobre los elementos intelectuales de la misma. La conciencia es considerada a la vez en el ámbito de un proceso discursivo y como etapa final del mismo.

2. Factores que intervienen en esta comprensión de la conciencia

Son muchos y muy diversos los factores históricos y psicológicos que contribuyen a elaborar esa comprensión y explicación de la conciencia moral. Se señalan aquí solamente algunos de los más importantes:

— *Afán por la certeza.* La conciencia se considera como un medio para la búsqueda de la certeza moral en el esfuerzo por disipar toda clase de dudas operativas. En este sentido, se considera la conciencia como una función de la ciencia. Este afán por la certeza desembocará, como ya se ha dicho, en la polémica sobre los sistemas de moral, que tanto preocupó en la vida eclesial a lo largo de varios siglos.

— *La búsqueda de las ideas claras.* La preocupación cartesiana por las ideas claras y distintas habría de dejar una honda huella en la comprensión y la vivencia de la conciencia moral. Ante todo, se pretende hacer de ella una facultad dedicada a la clarificación de la vida moral personal. Hubo entre los moralistas —y en el pueblo cristiano— una especie de «neurosis de duda», que acorraló el tema de la conciencia hacia frecuentes callejones sin salida. Recordemos la importancia que tuvieron en este campo: *a)* los sistemas morales antes aludidos; *b)* la apelación al valor extrínseco de las «autoridades» en la resolución de los casos más complicados; *c)* el fenómeno de los escrúpulos morales, que vino a enturbiar el complejo problema de la conciencia dudosa.

— *Búsqueda de la singularidad y la subjetividad.* A partir del Renacimiento se ha seguido un largo proceso en la búsqueda y com-

[27] Véase un eco de este planteamiento en el *CEC* 1780.

placencia por lo singular. Es una etapa que podríamos calificar de adolescente dentro del marco de la evolución histórico-dinámica de la conciencia moral. El hombre europeo implanta su propia individualidad como criterio de moralidad y como una especie de instinto de aplicación de los principios morales. El gran acierto de R. Descartes en este sentido es el de haber centrado su meditación filosófica no en el objeto pensado, sino en el sujeto que piensa. El kantismo constituiría una acentuación decisiva en este proceso de reivindicación de la subjetividad. La reflexión sobre la conciencia moral no podía menos de recibir una impronta decisiva de esta tendencia hacia lo personal y lo subjetivo.

3. Valoración crítica

No hay que desechar las grandes adquisiciones que para el tema de la conciencia nos ha aportado la modernidad. Son valores que deben ser asumidos en las etapas sucesivas. Sobre todo, son de gran importancia los aspectos subjetivos e individuales introducidos en la noción de conciencia moral. Sin embargo, no podemos desconocer los grandes fallos de que ha adolecido la exposición del tema de la conciencia en la moral postridentina. Es más, en cuanto concepción socio-teológica global, ha de dar paso a otra nueva y mejor formulada [28]. La concepción vigente de la conciencia moral ha recibido el impacto de las ideologías más poderosas de los dos últimos siglos, que han quebrado la confianza del hombre en sí mismo. Tales influencias podrían a la larga ser saludables si, gracias a ellas, el hombre aprendiese a recobrar la estima por la libertad responsable y una mayor solidaridad social y hasta cósmica, es decir, las dos virtudes de la humildad y la magnanimidad.

El impacto del evolucionismo, del marxismo, del psicoanálisis, del socialismo y del personalismo ha provocado una tremenda variación en el modo de entender y vivenciar el fenómeno de la conciencia moral. Habría que añadir aún otros factores como el etologismo, el secularismo, el estructuralismo y la nueva corriente de la postmodernidad. La Teología Moral no puede permanecer indiferente a estos desafíos. Ante el último de ellos, por ejemplo, habrá que subrayar la autonomía de la conciencia moral, su carácter humanizador y reivindicar para ella un cierto espontaneísmo que, desde el discernimiento de los valores que entran en conflicto en una determinada

[28] Recuérdese la crítica que LOISY dirige contra la excesiva racionalización de la conciencia, en *La morale humaine*, 2.ª ed. (Paris 1928), 56-57.

situación, supere el rígido esquema intelectualista que fue habitual hasta este siglo y que ha sido evocado más arriba [29].

Sin embargo, una mayor espontaneidad en el juicio de conciencia no significa reivindicar para ella el privilegio de un narcisismo individualista que juzga los valores y decisiones desde el subjetivismo de los intereses. Significa, más bien, comenzar a pensar en una educación de la conciencia desde la coherencia y la responsabilidad con los valores que humanizan a la persona y a la sociedad.

4. Principios básicos de actuación

La educación de la conciencia moral ha de ofrecer algunos criterios de discernimiento que ayuden a la persona a la elección responsable ante las diversas opciones axiológicas que se le ofrecen. La tradición teológica se ha ocupado de este tema esbozando algunos principios concernientes al dictamen de conciencia, especialmente cuando el sujeto se encuentra en estado de duda o de incertidumbre. Baste aquí recordar tres de esos principios:

1. «Norma operativa incondicional es tan sólo la conciencia recta y al mismo tiempo cierta».

El dictamen recto de conciencia es aquel que está de acuerdo con los valores objetivos y, en definitiva, humanizadores. Por eso es obligatorio. Si, por otra parte, es subjetivamente cierto, es decir, exento de duda, el sujeto debe obedecer esa voz de la conciencia. Por otro lado, no hace falta subrayar que nadie puede exigir al sujeto que actúe en contra de un valor que no es objetivamente tal (rectitud) o sobre el que mantiene algunas dudas insuperables (certeza).

2. «Nunca es lícito obrar contra la propia conciencia indudablemente cierta, aun cuando fuera invenciblemente errónea».

La conciencia errónea no está conforme con el valor y el deber objetivos y, por tanto, no puede obligar por sí misma. Pero obliga de forma accidental a causa de la convicción cierta del sujeto que, sin ningún asomo de duda, se siente personalmente vinculado por ese deber moral. La ignorancia puede a veces ser imputable a la responsabilidad personal, a causa de las pasiones o de falta de caridad o conversión, pero habrá muchas ocasiones en que la ignorancia sea invencible y, por tanto, inculpable [30].

[29] Cf. ALBURQUERQUE, E., *Moral cristiana y pastoral juvenil* (Madrid 1990), 17-30.

[30] Cf. *CEC* 1790-1793, donde se añade que «es preciso trabajar por corregir la conciencia moral de sus errores».

Sin embargo, es igualmente cierto, como ya proclamaban los profetas, que un tercero podría estar obligado a ayudar al sujeto a salir de su error en esos casos.

3. «Nunca es lícito actuar con una duda práctica de conciencia o con una conciencia venciblemente errónea, sobre todo cuando se trata de actuaciones de una cierta gravedad».

Para actuar moralmente se requiere un juicio prácticamente cierto de que la correspondiente acción es buena y lícita. Es cierto que en la mayoría de los casos basta una certeza moral; de otra forma el sujeto estaría siempre abocado a las angustias del escrúpulo. De todas formas, el grado de certeza deberá ser tanto mayor cuanto más importante sea la acción que se ha de realizar, cuanto más comprometidos queden los valores éticos fundamentales, cuanto mayor sea el número de personas sobre las que han de revertir los efectos de tal acción, etc. [31].

De tales principios se desprenden muchas conclusiones prácticas que será fácil deducir. Así, por ejemplo, no habrá que inquietar a una persona que en otro tiempo realizó una acción objetivamente mala, aunque con una conciencia cierta —si bien errónea— de que no estaba haciendo algo malo. Piénsese en la actualidad de estos principios por lo que se refiere a algunas cuestiones contemporáneas de ética matrimonial. No es difícil concluir que, a fin de cuentas, la elaboración de tales principios trataba tanto de salvar la objetividad moral de los valores como de respetar la diversidad de las personas y sus dramáticas decisiones en el caso más que frecuente de conflicto de valores, ya evocados por el mismo Concilio Vaticano II (GS 50-51).

IV. LA CONCIENCIA MORAL ANTE UN TIEMPO NUEVO

Queda ya insinuado que a lo largo de la historia de la Teología Moral la noción de conciencia ha estado siempre expuesta a diversas deformaciones. Y hemos aludido tan sólo a las tentaciones de intelectualismo y del individualismo, las del legalismo y el subjetivismo. Por paradójico que parezca, tales deformaciones no eran más que el fruto de una presentación de la conciencia moral bajo la clave de una moral excesivamente heterónoma. Se diría que, a pesar de tan continuas apelaciones a la ley natural, siempre resultó difícil ver y estudiar la conciencia desde la dignidad misma del hombre. Como si fuera más fácil presentarla en términos de fidelidad a las leyes establecidas.

[31] Véase, más ampliamente, BOCKLE, F., *Hacia una conciencia cristiana* (Estella 1973), 135-155.

En los últimos tiempos, sin embargo, no solamente entre los teólogos moralistas, sino incluso en los textos del Magisterio de la Iglesia se percibe un cierto interés por recuperar una visión autónoma de la conciencia moral.

1. En el Concilio Vaticano II

En el marco de sus reflexiones sobre las inquietudes del ser humano y de sus preguntas sobre su propia dignidad, el Concilio Vaticano II ha elaborado un breve esquema sobre la conciencia, de cuño francamente personalista y de sabor claramente religioso.

Entre otras muchas alusiones, que merecerían un amplio estudio [32], el texto explícito más importante sobre el tema se encuentra en la Costitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy: GS 16.

Este número, que no se encontraba en la redacción del Esquema II, conocido como «Esquema de Lovaina» (1963), pasó por diversas redacciones, cuatro en concreto, desde junio de 1964 a diciembre de 1965. A través de ellas se advierte una tendencia creciente a comprender cada vez más la conciencia a partir de la dimensión personalista y de la dignidad del hombre en cuanto ser personal [33]. De ese riquísimo texto, que conviene releer detenidamente, es necesario al menos subrayar los puntos siguientes:

— La conciencia está dotada de un carácter sagrado en cuanto que es dictada por Dios, en cuanto que constituye el sagrario de la intimidad del hombre con Dios, en cuanto que revela la voz de Dios y su ley, «cuyo cumplimiento consiste en el amor a Dios y al prójimo». El empleo de metáforas como «voz de Dios» o «sagrario» no debería condicionar tan fuertemente la lectura del texto que llevase a entender la conciencia como un fenómeno privativo de los creyentes. El mismo texto ha querido evitar ese peligro, sobre todo mediante la cita de Rom 2,14-15, donde se dice que también los paganos, que no conocen la Ley de Moisés, son guiados al bien por su propia conciencia.

— Precisamente por eso, la conciencia es la base para una cierta ecumenicidad del comportamiento humano. Si su «voz» asiste a creyentes y no creyentes, su normatividad antecede a las prescripciones

[32] Cf. DH 3c; 11a; 14c; GS 8b; 26b; 41b; 50b; 61a.

[33] Cf. GIL HELLIN, F. (ed.), *Constitutionis pastoralis Gaudium et Spes Synopsis Historica. De Ecclesia et vocatione hominis* I (Valencia 1985), 236-141. Para la historia de este texto, véase CLÉMENCE, J., «Le mystère de la conscience à la lumière du Vatican II», en *NRT* 94 (1972), 65-94; CAPONE, D., «La teologia della coscienza morale nel Concilio e dopo il Concilio», en *StMor* 24 (1986), 221-250.

de las diversas confesiones religiosas y se remonta a la misma normatividad del ser del hombre: a su última verdad ontológica. De ahí que la apelación a la orientación de la conciencia no debería ofrecer motivos para la división entre los hombres. Por el contrario, habría de establecer vínculos de unión y colaboración entre los creyentes y los no creyentes, en la búsqueda de las soluciones a los problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad.

— La conciencia es, en consecuencia, la garantía del proceso humanizador de la peripecia humana y del progreso técnico de los pueblos, en cuanto libera al hombre del «ciego capricho» y le ayuda a descubrir y relizar los valores objetivos que configuran el universo moral.

— La conciencia, sin embargo, es frágil y está sujeta al error. Aunque la ignorancia invencible no haga perder la dignidad íntima del hombre, su conciencia puede ciertamente entenebrecerse a causa de las opciones pecaminosas.

Un sereno estudio de tales orientaciones conciliares, releídas en el marco de todas sus referencias a la Escritura [34] y al Magisterio de la Iglesia [35], y aun a las ciencias humanas positivas (GS 62), ayudaría al estudio y la catequesis de la conciencia moral a superar algunos peligros constantes como el mencionado del positivismo legalista, que puede a veces traducirse en un nuevo fideísmo, tanto bíblico como magisterial [36].

2. El «Catecismo de la Iglesia Católica»

El texto principal del Concilio Vaticano II sobre la majestad de la conciencia (GS 16) vuelve a ser evocado al principio del artículo que al tema dedica el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1776).

Algunas de las enseñanzas del *Catecismo* han sido ya mencionadas a lo largo de este capítulo. Habría que subrayar, sin embargo, algunos puntos más característicos.

— El *Catecismo* parte de una visión tradicional de la conciencia, pero no deja de subrayar su presencia y orientación en el corazón de todos los hombres (1777) así como las mediaciones racionales que la configuran (1778).

[34] Además del texto de Rom 2,15-16, se recuerdan Mt 22,37-40 y Gál 5,14.

[35] PIO XII, *Mensaje radiofónico sobre la recta formación cristiana de la conciencia en los jóvenes* (23-3-1952): AAS 44 (1952) 271.

[36] HARING, B., *Teologia morale verso il terzo millennio* (Brescia 1990), 89-95, 123-133. Para el estudio de la conciencia en el actual diálogo ecuménico, ver GM 1, 150.645.994-995.1124-1128.

— En varias ocasiones subraya la relación de la conciencia con la dignidad de la persona humana. Recuérdese la frase célebre de Newman: «La conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo» (1779).

— El *Catecismo* no abandona una visión filosófica de la conciencia, pero tampoco deja de verla a la luz de la revelación en cuanto inserta en el misterio de la vida trinitaria a la que ha sido llamado el cristiano (1785).

— Una y otra vez trata de evitarse el peligro del subjetivismo, para lo cual se apela a la «autoridad de la verdad con referencia al Bien supremo» (1777), y a «la verdad sobre el bien moral, declarada en la ley de la razón, que es reconocida práctica y concretamente por el dictamen prudente de la conciencia» (1780).

— Es interesante la referencia a los datos de la experiencia y a los signos de los tiempos (1788). A través de ellos puede el hombre formular un juicio recto de acuerdo con la razón y con la ley divina (1786).

— Ofrece el *Catecismo* una visión positiva de la educación de la conciencia, que ha de enseñar la virtud, preservar o sanar del miedo, de los insanos sentimientos de culpa o de autocomplacencia, para llevar a la persona hacia la libertad y la paz del corazón (1785).

— Y, finalmente, la conciencia es puesta en relación con las virtudes teologales. Su dictamen constituye una garantía de esperanza y de misericordia (1781). La conciencia buena es iluminada por la fe y produce frutos de caridad (1794).

3. Encíclica «Veritatis splendor»

La conciencia está también muy presente en la encíclica *Veritatis splendor.* En ella late la preocupación por las tendencias culturales que, contraponiendo y separando entre sí la ley y la libertad, exaltando a ésta última hasta la idolatría, llevarían a una interpretación «creativa» de la conciencia moral [37]. He aquí el núcleo de sus preocupaciones:

> «Algunos autores, queriendo poner de relieve el carácter "creativo" de la conciencia, ya no llaman a sus actos con el nombre de "juicios", sino con el de "decisiones". Sólo tomando "autónomamente" estas decisiones, el hombre podría alcanzar su madurez moral... Para justificar semejantes posturas, algunos han propuesto una especie de doble estatuto de la verdad moral... De este modo se instaura en algunos casos una separación, o incluso una oposición, entre la doctrina del precepto válido en general y la norma de conciencia

[37] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor,* 54.

individual, que decidiría de hecho, en última instancia, sobre el bien y sobre el mal... Con estos planteamientos se pone en discusión la *identidad misma de la conciencia moral* ante la libertad del hombre y ante la ley de Dios»[38].

De acuerdo con la idea matriz de toda la encíclica, se considera la conciencia como una instancia personal de conocimiento y actuación de la ley natural. Y se subraya la dignidad de la conciencia como revelación de la verdad última del ser humano, de acuerdo con el testimonio de Dios mismo. No puede haber discrepancia real entre la libertad humana y la verdad última del ser del hombre.

Así pues, la madurez y responsabilidad de los juicios de la conciencia se demuestran y realizan no con la liberación de la conciencia respecto a la verdad objetiva del ser humano, en favor de una presunta autonomía decisional, sino con una sincera búsqueda y actuación de la verdad del hombre y de lo humano (VS 61)[39].

4. Un espacio para la utopía

Antes de terminar este capítulo dedicado a la conciencia queremos dedicar un momento a la evocación de la esperanza.

La presentación tradicional, como se ha dicho, colocaba la conciencia en el puesto de la conclusión de un silogismo cuya premisa mayor era uno de los primeros principios morales. Es cierto que se trataba de apelar a la normatividad última de los valores. Pero con excesiva frecuencia parecía que se trataba de apelar a la majestad de la ley. Seguramente era tan sólo una impresión y una sospecha. Las nuevas orientaciones para la formación de la conciencia deberían evitar incluso esa leve reminiscencia de un pensamiento excesivamente nominalista para subrayar con vigor la primacía de los valores éticos que configuran la «humanitas».

a) Según lo que venimos exponiendo, la bondad moral dice relación al proyecto de Dios sobre el mundo, a su «pre-cepto», entendido en su mejor sentido etimológico. Pues bien, la conciencia moral cristiana tal vez no debería volverse solamente al pasado en busca de un primigenio paradigma normativo, sino que debería alzar los ojos hacia el ideal escatológico, es decir, hacia la culminación definitiva del proyecto del Reino que Dios pretende realizar en el mundo y en

[38] Id., o.c., 55-56. Cf. Melina, L., «La conciencia moral y la verdad», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 14-1-1994) 10.

[39] Sobre este tema puede verse también VhL 39; cf. Flecha, J. R., «Pautas éticas para un mundo nuevo», en AA.VV., *Para ser libres nos libertó Cristo* (Valencia 1990), 99-101.

la historia. La creación tiene un dinamismo teleológico que, desde la fe, se entiende como «providencia». El mundo está en devenir. Y la creación es normativa no tanto por lo que es como por lo que invita y está llamada a ser. En esa perspectiva futurista, el hombre —y las sociedades— nunca debería adormecerse en su «buena conciencia» acomodada y tranquila. El hombre y las sociedades nunca podrán afirmar haber realizado plenamente el bien proyectado por Dios.

La conciencia es entonces prospéctica y se coloca en la línea utópica de la itinerancia exodal. La conciencia ha de responder a la pregunta: «¿Qué tipo de mundo quiere Dios? ¿Qué tipo de hombre queremos conseguir de acuerdo con su voluntad, revelada en Jesucristo? Y, por tanto, ¿qué debemos hacer aquí y ahora?»

¿No abriría esta reflexión un horizonte más dinámico a nuestra moral, tanto a nuestra moral vivida como a nuestra moral formulada? Entraríamos en la dinámica de la esperanza activa a la que nos invita el Señor (cf. GS 39). Y se abriría para nuestra moral una oportunidad para estudiar y formar una conciencia itinerante.

En ese ámbito sería más fácil descubrir un espacio para la denuncia profética y el estudio de la omisión moral, así como una nueva comprensión —más bíblica, por cierto— del pecado y de la conversión. La buena conciencia es siempre un proceso de conquista. La formación de la conciencia, así como el ejercicio de la responsabilidad, está sujeto a una cierta ley de la gradualidad.

b) Junto a las reflexiones sobre la conciencia moral, tan frecuentes en los últimos años, ha aparecido también una nutrida literatura sobre el proceso de concienciación, o concientización. No es vano ese subrayado. Si la libertad es vista cada vez más como liberación, la conciencia es y ha de ser considerada como un proceso dinámico de concienciación.

Una conciencia moral bien formada se lanza a investigar de forma crítica las fuerzas que impiden a este mundo, y a este hombre en concreto, aparecer como el Reino de Dios y la imagen de Dios respectivamente. El Reino de Dios interpela al antirreino aún presente en los individuos y las estructuras. El don de una conciencia verdadera se convierte de esta forma en compromiso práctico y en opción por los más pobres [40].

c) La consideración sobre la conciencia se abre así de nuevo a la consideración de la iconalidad de la persona humana. El hombre está llamado a ser la más digna reproducción del icono de Dios revelado en Jesucristo, como ya se ha visto en otro capítulo de este libro. La conciencia moral rectamente formada desescombra el ca-

[40] GUTIÉRREZ, G., «Pobres y opción fundamental», en ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J., *Mysterium Liberationis*, I (Madrid 1990), 303-321.

mino que a esa meta conduce. Y nos ayuda a ejercer la virtud del discernimiento sereno y eficaz sobre la validez de esos mismos caminos.

El ejercicio de la conciencia moral es, a la vez, don y tarea. Una gracia que es preciso pedir al Dios vivo, como uno de los dones más preciados de su Espíritu. Y una tarea que es preciso emprender individual y comunitariamente, para que nada ni nadie pueda separarnos del amor de Cristo (Rom 8,35) [41].

[41] Una aplicación más directamente pastoral de este tema puede encontrarse en FLECHA, J. R., «Tesis provisionales sobre la conciencia moral», en *Misión joven* 185 (1992) 5-12.

CAPÍTULO X

EL PECADO Y LA VOCACION MORAL

BIBLIOGRAFIA

BOROBIO, D., *Reconciliación penitencial* (Bilbao 1990); FERNÁNDEZ, A., *Moral Fundamental* (Burgos 1992), 729-815; FUÇEK, I., *Il peccato oggi* (Roma PUG 1991); HÄRING, B., *Pecado y secularización* (Madrid 1974); LAFRANCONI, D., «Pecado», en *NDTM,* 1347-1369; LÓPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la Etica cristiana* (Madrid 1991), 361-423; MILLÁS, J. M., *Pecado y existencia cristiana* (Barcelona 1989); MONDEN, L., *¿Moral sin pecado?* (Madrid 1960); PALAZZINI, P.-SAGE, A., *El pecado en las fuentes cristianas primitivas* (Madrid 1963); PETEIRO, A., *Pecado y hombre actual* (Estella 1972); RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1982); SABUGAL, S., *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús* (Palermo 1985); SCHOONENBERG, P., *Pecado y redención* (Barcelona 1972); THÉVENOT, X., *El pecado hoy* (Estella 1989); VIDAL, M., *Moral de actitudes,* I (Madrid 1981), 485-637; VV.AA., *Senso di colpa e coscienza del peccato* (Casale Monferrato 1985); VV.AA., *Pèchè collectif et responsabilitè* (Bruselas 1986).

> «El Evangelio es la revelación, en Jesucristo, de la misericordia de Dios con los pecadores (cf. Lc 15). El ángel anuncia a José: "Tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados" (Mt 1,21). Y en la institución de la Eucaristía, sacramento de la redención, Jesús dice: "Esta es mi sangre de la alianza, que va a ser derramada por muchos para remisión de los pecados" (Mt 26,28)».

Con estas palabras de redención y esperanza comienza el tratamiento que el *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica al tema del pecado (n.1846).

Quizá ya desde el comienzo deberíamos tener presente el objeto del que hablamos. Bástenos, por ahora una especie de definición existencial ofrecida por San Agustín al comienzo de su producción literaria: «Todos los pecados se reducen a una sola realidad, que alguien se aparta de las cosas divinas y verdaderamente estables y se vuelve a las que son mudables e inciertas» [1]. Habría que comenzar este tema afirmando tajantemente que el objeto de la Teología Moral

[1] SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.* 1, 16, 35: PL 32, 1240. Como más adelante se verá, más famosa es su definición del pecado como «hacer, decir o desear algo contra la ley eterna de Dios»: «Ergo peccatum est, factum, dictum vel concupitum contra aeternam legem»: *Contr. Faust.* 22,27: PL 42, 418.

no es el pecado, sino la llamada a la perfección que nos ha sido dirigida por Jesucristo. Pero la Moral no puede desentenderse de los pecados de los hombres individuales ni del «pecado del mundo» [2].

No es fácil hablar del pecado en el seno de la cultura secular, marcada por un ateísmo teórico-práctico y por la proclamación de la autonomía humana [3]. El sin-sentido no viene sólo de lo expresado, sino también de las palabras que tratan de expresarlo. El pecado, como realidad objetiva, sigue existiendo y atenazando a los hombres. Es cierto que puede haber cambiado el ámbito denotativo que abarca el concepto enunciado. Y es más cierto aún que ha cambiado el aura connotativa que la palabra suscita, tanto en el que habla como en el que escucha. Pero, más o menos corregido el espacio de sus dominios, el pecado continúa interrogando al ser humano [4].

Aun como obra literaria, ya la Sagrada Escritura intuía que hay situaciones individuales y colectivas que difícilmente pueden ser asumidas como realmente humanas y humanizadoras, a pesar de que hayan surgido de decisiones aparentemente libres y meditadas. Tal vez el paradigma más completo sea el del adulterio de David con Betsabé (2 Sam 11). Una acción que no es considerada más que como un pasatiempo parece adquirir una vida independiente de sus protagonistas. La acción parece llevar su propio rumbo, imponiéndoselo a los agentes primeros y generando decisiones dramáticas y consecuencias irreparables.

En relatos como éste se reflejan aspiraciones y temores, sentimientos de culpabilidad y de arrepentimiento que trascienden el ámbito de lo anecdótico. Y situaciones sociales difícilmente humanizables [5].

[2] DEMAN, TH., «Péché», en *DTC,* 12, 140-275. Véase el amplio y documentado capítulo que a este tema dedica FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral.* I. *Moral Fundamental,* 729-815.

[3] Cf. AUBERT, J. M., *Compendio de la moral católica* (Valencia 1989), 129, 165, esp.131-136, donde subraya el influjo que el marxismo, el existencialismo y la nueva cultura del consumo habían de tener en la pérdida del sentido de pecado.

[4] Véase HESNARD, A., *L'univers morbide de la faute* (París 1949); ID., *Morale sans péché* (París 1954); MONDEN, L., *¿Moral sin pecado?* (Madrid 1960); PALAZZINI, P.-PIOLANTI, A., *Realidad del pecado* (Madrid 1962); FABRO, C., *El pecado en la filosofía moderna* (Madrid 1963); MARLIANGEAS, B., *Culpabilidad, pecado, perdón* (Santander 1983) (ed. original 1982); DELUMEAU, J., *Le péché et la peur* (París 1983); MOITEL, P., «Le langage sur le péché depuis un siècle», en *LuV* 185 (1987), 5-17.

[5] En otro lugar hemos recordado cómo también la literatura contemporánea refleja la dramaticidad de las decisiones humanas: FLECHA, J. R., *Sed perfectos* (Madrid 1992), 304. Véase MOELLER, CH., *Literatura del siglo XX y cristianismo,* I (Madrid 1958); CANALS, S., «El pecado en el cine», en PALAZZINI, P.-PIOLANTI, A., *Realidad del pecado* (Madrid 1962), 199-241; DUHOURQ, J. L., «Manifestaciones e interpretación del mal moral en el arte cinematográfico», en *Concilium* 56 (1970) 449-455.

Claro que en una sociedad secular parece un pecado atreverse a calificar todo eso como un «pecado». Cada sociedad tiene su tabú. Y cada tabú tiene su raíz y su explicación en esa sociedad precisamente. Esta sociedad parece haber pasado del vicio de vivir en la obsesión por el pecado al vicio de pretender ignorarlo. La doble tentación no es nueva. Lo nuevo es su difusión social. Pero como defecto de la piedad individual, y con resonancias cristológicas impagables, ya fue denunciado en su tiempo por el Maestro Juan de Avila.

> «Hay otros que están mucho tiempo de su vida ocupados en pensar los pecados que han hecho, y nunca osan pensar en la pasión o en otra cosa que les dé algún consuelo. Los cuales no lo aciertan, según San Bernardo dice; porque, aliende de levantarse tentaciones de andar mucho pensando los pecados pasados, no se agrada nuestro Señor de que anden sus siervos en continua tristeza y desmayo. El contrario de lo cual hacen otros que, el primer día que comienzan a servir a Dios, olvidan sus pecados del todo, y con liviandad de corazón se dan a pensamientos más altos que provechosos. A los cuales les está cercana la caída como a casa sin edificio» [6].

Si consideramos la carga de agresividad presente en el mundo, habría que decir que la pérdida del sentido del pecado no es tan frecuente como a veces se pretende. Pero habría que revisar el sentido de la culpa que con frecuencia ha paralizado la conciencia de los creyentes. Y habría que detenerse a pensar en su autenticidad cuando todavía está presente en la conciencia [7].

En este tema, como en tantos otros, es necesario un diálogo con las ciencias humanas, así como el retorno a las fuentes de la revelación. En consecuencia, es preciso repensar esta categoría inevitable de la reflexión moral, de forma que también esa reflexión ética pueda resultar a un tiempo creíble y evangelizadora. Esas son las preocupaciones que articulan este capítulo.

I. EL PECADO EN LA EXPERIENCIA HUMANA

El pecado se percibe siempre como un desajuste doloroso. Cuando se trata del pecado «ajeno» del que nosotros somos víctimas, es fácil percibirlo como una injusticia, como la violación de un derecho, una amenaza a la convivencia, una falta de respeto a la dignidad

[6] JUAN DE AVILA, *Audi filia* I, 2332-2342; SALA BALUST, L.-MARTÍN HERNÁNDEZ, F., *Obras completas del Santo Maestro Juan de Avila,* I (Madrid 1970), 482.

[7] RICOEUR, P., «Culpa, ética y religión», en *Concilium* 56 (1970) 425-432; ENDERS, L., «El sentimiento de culpabilidad según la psicología, la literatura y la filosofía moderna», en VV.AA., *Reconciliación y penitencia* (Pamplona 1983), 173-199.

de las personas. Cuando se trata del pecado «propio», una elemental coherencia habría de llevar a una idéntica consideración, aunque siempre aceche la tendencia a buscar explicaciones autojustificadoras. Pero, aun cuando no se perciba a los eventuales damnificados, y el pecado parezca reducido a los límites de una acción intransitiva, no deja de sentirse la desazón de la desarmonía, algo así como la nostalgia de una limpieza perdida, de un paraíso abandonado.

Esa sensación es pre-religiosa y, en muchos casos, pre-moral. Es más, a veces la misma experiencia de la *falta* puede constituir una coartada para no hablar del *pecado.* Se falta a una regla o a una convención social, pero no al proyecto amoroso de Dios. Con lo cual, el sentimiento de culpa y de falta puede reflejar una sutil forma de orgullo, nada fácil de confesar [8]. Y no es fácil que la moda, la reflexión o los medios de comunicación lo hagan desaparecer. Otra cosa es que tal descentramiento y desarmonía se perciban como un desajuste religioso, como un rechazo del proyecto de Dios sobre el hombre, su mundo y su sociedad [9].

Las primeras reacciones de inquietud o de enojo que David experimenta ante su propia acción distan mucho del sentido religioso ante el pecado. Hablar de culpa no es lo mismo que hablar de pecado. Pero hablar de pecado es, en cierto modo, hablar de Dios. Y no es fácil el discurso sobre el pecado cuando resulta difícil el discurso sobre Dios y su misterio.

1. La ausencia del pecado

Resultan hoy tópicas las célebres palabras de Pío XII, según las cuales el mundo habría perdido la conciencia de pecado [10]. Esa célebre expresión parece repetirse demasiadas veces con un cierto deje de desmayo y derrota. Como si de la presencia y cultivo de la conciencia de pecado dependiese la garantía de la moralidad de los individuos, la armonía de la sociedad y la prueba de la evangelización de los unos y de la otra. Sin embargo, cualquiera puede darse cuenta de

[8] CISAR, I., «La moral sin pecado», en FABRO, C., *El pecado en la filosofía moderna* (Madrid 1963), 191-233.

[9] CASTILLA DEL PINO, C., *La culpa* (Madrid 1973); VIDAL, M., *Cómo hablar del pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado* (Madrid 1974). Sobre el círculo entre experiencia de la culpa y del perdón, ver RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona 1979), 120-121.

[10] PÍO XII, «Mensaje al Congreso catequístico de Boston», en *Ecclesia* 6 (1946), 8. HORTELANO, A., «El eclipse actual del pecado», en *Razón y Fe* 213 (1987) 285-294; FLECHA, J. R., «Sobre el sentido del pecado en el Sínodo de 1983», en *Salamanticensis* 33 (1986), 207-228.

que la pérdida del sentido de pecado puede significar un fenómeno bastante complejo y ambiguo.

Ese fenómeno no sería tan lamentable si los creyentes hubieran finalmente aprendido a vivir el gozo de los que se saben liberados del mal, por la misericordia de Dios manifestada en el misterio pascual y en el baño del Espíritu. Tal pérdida sería a un tiempo una prueba de la mayoría de edad de los creyentes, un signo de su libertad y de la conciencia de haber sido redimidos gratuita y definitivamente. Pero esa pérdida del sentido de pecado ya no sería tan encomiable si llegara a suponer para los creyentes o bien el embotamiento ante las exigencias radicales del Reino de Dios, anunciado y presencializado por Jesucristo, o bien la confianza presuntuosa y fatua de su impecabilidad y su fragilidad, o bien una frivolización de la existencia humana y cristiana, de sus demandas y sus responsabilidades.

De cualquier forma, la conciencia de pecado, o, si se prefiere, la conciencia de la culpabilidad [11], parece haberse desvanecido por canales diversos que brevemente tratamos de señalar a continuación.

a) *El pecado como insolidaridad*

Tanto la doctrina de la Iglesia como los análisis sociológicos nos hablan hoy de la creciente brecha entre ricos y pobres, entre sociedades opulentas y terceros y cuartos mundos hasta ahora impensables. La ruptura entre el Norte y el Sur, así como la presencia de una sociedad dual —y aun de los dos tercios— se presentan hoy como un mal y hasta como una amenaza para la convivencia y para la paz [12].

Es relativamente frecuente afirmar que todas esas situaciones, que los Padres de la Iglesia habrían calificado como «pecado» [13], no son en realidad más que frutos de un desajuste estructural o económico. Los antiguos pecados capitales de la avaricia o de la pereza se racionalizan hoy en situaciones que se consideran connaturales con una sociedad del cambio o de la competitividad. Se prefiere hablar

[11] LACROIX, J., *Filosofía de la culpabilidad* (Barcelona 1980).

[12] Véase FLECHA, J. R., «Ausencia y presencia del pecado», en *Teología y Vida* 24 (1983), 5-13. Cf. ANGELINI, G., «Il senso di colpa: un problema nuovo per la teologia», en POZZO, G. (ed.), *Senso di colpa, coscienza di peccato* (Casale Monferrato 1985), 107-134.

[13] Ver PALAZZINI, P., «El pecado en los apologistas griegos del siglo II», en *El pecado en las fuentes cristianas primitivas* (Madrid 1963), 203-217; SAGE, A., «El pecado en San Agustín», en o.c., 218-249. BEATRICE, P. F., «Pecado», en *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana,* 2, 1725-1728. Un buen estudio sobre el pecado en la patrística puede verse en FERNÁNDEZ, A., *Moral Fundamental,* 767-784.

de preparación o impreparación para la vida, de oportunidades aprovechadas o despreciadas a la hora de labrarse un porvenir. O se subraya la coyuntura económica por la que atraviesa el mundo, así como las exigencias de una sociedad basada en el mercado.

b) *El pecado como neurosis*

Se ha escrito con razón que S. Kierkegaard se adelantó no sólo a la filosofía existencialista, sino también a los estudios psicoanalíticos al intuir que no sólo el pecado genera la angustia, sino que también, o más aún, la angustia vital termina por generar el absurdo del pecado [14]. En nuestros tiempos se ha analizado profundamente la fenomenología del escrúpulo, así como la relación entre angustia y culpa [15]. Hoy, en efecto, se habla con frecuencia del mal —en otros tiempos calificado como mal moral— como un resultado de pulsiones incontroladas o de graves frustraciones vitales. El pecado no sería más que la neurosis o el miedo producido por una sociedad que, como Saturno, parece decidida a devorar a sus hijos. El pecado es la alienación [16].

Algunos pecados capitales, como la soberbia o la lujuria, han sido especialmente analizados a la luz de los más recientes descubrimientos o planteamientos psicológicos. La aportación de las ciencias humanas, como luego se dirá, ha sido aquí especialmente importante para descubrir la carga ideológica que podía esconderse en algunas calificaciones de comportamientos tenidos habitualmente como pecaminosos. Sin embargo, resulta demasiado fácil pensar que para solucionar un problema basta con cambiar las etiquetas. Con un cierto humor, subrayaban Stern y Marino que llamar «frustraciones» a lo que los antiguos tratados de moral calificaban como «pecados» puede situar en otro terreno el objeto del estudio, pero no por eso aporta una definitiva solución al problema personal [17]. Lo que sí hace es aportar una nueva luz para el estudio del problema.

[14] DREWERMANN, E., «Pecado-culpa», en EICHER, P., *DCT*, 206-211. Véase del mismo autor, «Sünde und Neurose», en *MThZ* 31 (1980) 24-48.

[15] GARCIA VICENTE, J., *Fenomenología del escrúpulo religioso* (Madrid 1963); SOMOZA, B., «Pecado y psicología actual», en *Compostellanum* 9 (1964) 207-260; CONDRAU, G., *Angustia y culpa. Problemas fundamentales de la psicoterapia* (Madrid 1968); PUANAZZI, G., «L'interpretazione psicoanalitica del senso di colpa», en VV.AA., *Persona, Verità e Morale* (Roma 1987), 461-473.

[16] BÖCKLE, F., *Moral Fundamental* (Madrid 1980), 136. Cf. O'CONNELL, R., «El sentido del pecado en el mundo moderno», en TAYLOR, M. A., *El misterio del pecado y del perdón* (Santander 1972), 13-32.

[17] STERN, E. M.-MARINO, G. G., *Psychotheology* (Nueva York 1970), 24; una prueba de humor semejante nos daba ya JUNG al decir: «¡Como si se hubiera asestado

c) *El pecado como enfermedad*

La moderna medicina ha ampliado notablemente el concepto de salud, así como sus demandas y consecuencias. Paralelamente, ha ampliado el concepto de enfermedad, de forma que abarque las múltiples amenazas a la integridad o el equilibrio personal del ser humano.

De ahí que muchas cuestiones que en épocas pasadas eran estudiadas por el moralista bajo el epígrafe del «pecado», sean hoy estudiadas por otros especialistas bajo el epígrafe de «enfermedades» o síntomas de un trastorno en el bienestar holístico de la persona. Hoy ya no resulta extraño encontrarse con una obra que considera el pecado como una «adicción» [18]. Este desviamiento, como los anteriormente evocados, puede resultar beneficioso no sólo para el individuo, sino hasta para la misma reflexión moral. Contribuiría, en efecto, a clarificar los complejos niveles de decisión o responsabilidad de los actos humanos y de las actitudes morales.

d) *El pecado como grosería*

También la Pedagogía, como hermana heredera de los avances de las ciencias humanístico-experimentales, ha venido a redefinir el campo del pecado como un comportamiento no adecuado a las pautas ofrecidas por la comunidad. Unas pautas que serían los requisitos mínimos para la aceptabilidad del individuo en el grupo social.

En este caso, el pecado sería, en realidad, equivalente a un comportamiento «mal visto». El contenido lógico del pecado correspondería para la pedagogía a una deformación creada por el grupo o a una inadecuación con el grupo, que debería arropar e impulsar al individuo. La detección del «pecado» debería significar una señal de alarma para la misma comprensión gratificante de la comunidad. La conciencia de pecado se reduciría en muchas ocasiones a una «falsa conciencia», por decirlo con las palabras de W. D. Marsch [19].

Llegados a este punto, es preciso advertir que este rápido vistazo sobre las ciencias humanas que más parecen haber influido sobre la

un duro golpe al diablo por haberle llamado ahora neurosis!»: *L'homme à la découverte de son âme*, trad. esp. *Los complejos y el inconsciente* (Barcelona 1994), 65; ZABALEGUI, L., «Aproximación al concepto de sentimiento de culpa», en *Moralia* 12 (1990) 87-105.

[18] MCCORMICK, P., *Sin as Addiction* (Nueva York 1989), esp. 123-177.

[19] MARSCH, W. D., «Conciencia de pecado como falsa conciencia», en *Concilium* 56 (1970), 347-363.

progresiva desaparición de la conciencia del pecado no pretende en modo alguno ser denigrante ni adoptar el fácil tono de la apología. Es necesario reconocer la autonomía de las ciencias por lo que se refiere a sus principios y a su metodología, incluso cuando el objeto material de su estudio coincida con un objeto que es estudiado también por la religión o por la Teología, ya sea Dogmática o Moral.

Las ciencias humanas cumplen con su cometido cuando estudian el «pecado» desde sus propias claves hermenéuticas y lo interpretan como un desajuste social, psíquico, funcional o grupal, tratando de buscarle un remedio sociológico, psicológico, médico o pedagógico. Sin perder su compostura, la Moral ha de aceptar esa visión de la realidad, así como la Teología Dogmática ha aprendido a aceptar la visión y los estudios del geólogo o el paleontólogo sobre un mundo que ella «cree» haber sido creado por Dios [20]. Para el creyente, la *fysis* es *ktísis.* Pero si la naturaleza es creación, es decir, referencia ontológica y ética al Creador, la creación no destruye ni ignora el valor de la naturaleza.

Tales consideraciones son aplicables también a la hora de considerar el objeto de la Etica, cual es el comportamiento humano responsable. El acto humano, complejo y simple como es a la vez, constituye un objeto de estudio para muchas ciencias y artes. La Moral puede haber sufrido una notable desestabilización al intentar asumir la secularidad de las visiones científicas sobre el comportamiento humano responsable. Sin embargo, por difícil que parezca, ha de estar dispuesta a aceptar su tarea específica. Si el acto humano o las actitudes responsables pueden ser leídas e interpretadas desde claves diferentes por las ciencias humanas y la Teología Moral, ésta no puede sentirse eximida de su propia lectura del comportamiento humano a la luz de la fe. Los desajustes humanos son también una ofensa al proyecto de Dios sobre el hombre y sobre el mundo de los hombres [21]. Así lo ha venido a afirmar la encíclica *Veritatis splendor:*

> «La teología moral no puede reducirse a un saber elaborado sólo en el contexto de las así llamadas *ciencias humanas.* Mientras éstas se ocupan del fenómeno de la moralidad como hecho histórico y social, la teología moral, aun sirviéndose necesariamente también de los resultados de las ciencias del hombre y de la naturaleza, no está en absoluto subordinada a los resultados de las observaciones empírico-formales o de la comprensión fenomenológica. En realidad, la

[20] FLECHA, J. R., «Ecología y ecoética. Una tarea para la fe», en GALINDO, A. (ed.), *Ecología y creación* (Salamanca 1991), 295-320.

[21] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* 1-2,71,6 ad 5m: «A theologis consideratur peccatum praecipue secundum est offensa contra Deum: a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi».

pertinencia de las ciencias humanas en teología moral siempre debe ser valorada con relación a la pregunta primigenia: *¿Qué es el bien o el mal? ¿Qué hacer para obtener la vida eterna?* (VS 111, cf. 112).

El fenómeno no se debe solamente a las ciencias y a la técnica. Toda la cultura contemporánea ha llevado a una eliminación del sentimiento de culpabilidad, que puede constituir uno de sus efectos negativos más alarmantes. En la nueva sociedad indolora, que adora el bienestar y vive la ilusión del «crepúsculo del deber» [22], tan sólo lo que aparece como molesto es considerado como el único mal verdadero [23].

2. La presencia del pecado

Es, pues, un hecho frecuente hablar del ocultamiento del sentido de pecado en la sociedad actual. Pero, por otra parte, se olvidan con frecuencia las ambigüedades de su persistencia en la conciencia del hombre contemporáneo. No toda sensación o manifestación de culpa corresponde a la revelación del misterio del hombre ante el misterio de Dios.

Quizá nunca como ahora el hombre ha emitido continuos juicios morales sobre la bondad y, sobre todo, la maldad de las acciones humanas. Y resulta curioso constatar que la condena sobre la acción y omisión inconvenientes no siempre subraya una inadecuación con una norma legal positiva. Ante la noticia de una masacre indiscriminada, no solamente se condena en ella el «crimen» o el delito cometido contra las normas internacionales, sino que se condena la «maldad» misma de la acción. Este juicio ético se encuentra tanto en los medios de comunicación como en la boca del hombre de la calle. Lo mismo ocurre ante la eventualidad de una pena de muerte o ante la tortura. Y algo semejante sucede, en simetría, cuando se juzga, siquiera sea para minimizarla, la moralidad de la que se ha dado en llamar vida privada.

Se diría que el hombre de hoy, culto o ineducado, no se resigna a abandonar sus referencias éticas a la hora de valorar las acciones y el comportamiento global de los hombres. Pero también esa valoración reviste características muy peculiares que la reflexión moral habrá de repensar en profundidad.

[22] Cf. LIPOVETSKY, G., *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* (Paris 1992) (hay trad. esp. Barcelona, Anagrama, 1994).

[23] AUBERT, J. M., *Compendio de la moral católica,* 136.

a) *El pecado como mancha*

A pesar de su paso por la Ilustración, el hombre contemporáneo se parece con frecuencia al primitivo. Como él, percibe a veces el pecado como algo inseparablemente adherido a las cosas que toca, a los lugares en los que vive, a los objetos con los que se adorna. Las antiguas formas del fetichismo consideraban que el pecado se contraía por el contacto con algunas cosas impuras. Por el contrario, la remisión se conseguía por el contacto con algunas cosas santas, como árboles sagrados o lavatorios rituales en fuentes santas. La moderna afición a los amuletos es poca cosa en comparación con la frecuente atribución de bondad o maldad morales a los simples distintivos que el hombre viste, a los barrios en que vive, a los diarios que lee o que cuidadosamente evita.

Es cierto que si por un lado son signos distintivos de la clase o el *status* social, por otro indican supervivencias de una moral mágica que considera el pecado como una mancha que se contrae aun de forma inconsciente. De nuevo el hombre parece pensar que el mal y el bien existen con una cierta independencia respecto a su propia libertad y voluntad. Si esta tendencia se percibe en el que se acusa de los pecados que haya podido cometer «sin darse cuenta», se manifiesta también, y sobre todo, en el que se atribuye una aceptabilidad moral sobre el presupuesto de unos contactos o unos hábitos de los que tampoco se da mucha «cuenta» [24].

b) *El pecado como desobediencia*

Por otra parte, el hombre de hoy percibe también el pecado como una inadecuación personal con unas normas impuestas por una autoridad a la que de alguna manera se siente vinculado. Si en el caso anterior nos encontrábamos con una conciencia mágica, aquí descubrimos una conciencia claramente heterónoma. La influencia de largos siglos de moral legalista, positivista, es evidente y reconocida por los mismos documentos oficiales de la Iglesia [25]. Un ejemplo habitualmente citado es el de las personas que se acusan de «pecados» contra normas cúlticas o rituales que no han sido asumidas en profundidad o bien que han sido transgredidas por olvido o con razón suficiente en caso de un conflicto de valores. Piénsese, por

[24] Cf. VIDAL, M., *Moral de actitudes,* I (Madrid 1981), 508-512: «Residuos tabuísticos en la noción y vivencia cristiana de la culpabilidad».

[25] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción *La verdad os hará libres (Jn 8,32)* (20.11.1990), n.31.

ejemplo, en la inasistencia involuntaria a un acto de culto o el olvido de las normas sobre ayuno y abstinencia.

De forma simétrica se podría aducir la conciencia pretendidamente «virtuosa» del que acepta unos esquemas de bondad y hasta los lleva a la práctica, simplemente porque están mandados o le han sido impuestos, pero no han sido aceptados con un interno convencimiento de su bondad objetiva [26].

c) *El pecado como anatema*

Es ya clásico el ejemplo aducido por M. Oraison a este respecto. Un hombre, apresado en el atasco de una autopista, puede maldecir a otros cien conductores, pero sólo se siente culpable cuando en uno de los ofendidos reconoce de pronto a un amigo y se ve reconocido por él [27]. La ofensa, objetivamente, es idéntica en los cien casos, pero sólo en uno es percibida con desasosiego. Una vez más, el sentido de culpa no se corresponde al pecado contra la caridad, sino con el sentimiento por haber visto dañada la propia imagen.

Son muchas las ocasiones en que el pecado es percibido e internalizado como una especie de exilio del grupo nutricio. El pecado es entonces percibido como la exclusión. El pecado es comprendido como una especie de anatema. Por eso duelen más al individuo las transgresiones que son conocidas por el grupo. Las que acarrean un baldón sobre el «pecador». No duelen los valores morales olvidados o violados. Duele la propia estima que se ha visto maltratada, la propia seguridad que se ve amenazada por un momento.

Curiosamente, este sentido de la «exclusión» ha convivido con una vivencia individualista del pecado que olvida la dimensión publica y social de las faltas humanas [28].

Como las dos anteriores, también esta conciencia de pecado subsiste en nuestra sociedad. Pero su autenticidad ha de ser clarificada, tanto en el estudio moral como en la práctica pastoral. También aquí se ha de subrayar la lejanía de ese peculiar sentido de culpa respecto a la experiencia religiosa de Dios y su majestad.

[26] Cf. ALSZEGHY, Z., «Confesión de los pecados», en *NDT*, I, 177; LÓPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la Etica cristiana* (Madrid 1991), 361-392.

[27] Recuérdese el análisis de la culpa efectuado por ORAISON, M., *Psicología y sentido del pecado* (Madrid-Barcelona 1970), 29, 39.

[28] BÖCKLE, F., «Temas morales urgentes de la predicación moderna», en *Concilium* 33 (1968) 423-440; BENNÀSSAR, B., *Moral para una sociedad en crisis* (Salamanca 1986), 347-367.

d) *El pecado como irresponsabilidad*

Más preocupante, sin embargo, parece la presencia del pecado entendido en términos de «irresponsabilidad colectiva», por usar la conocida expresión empleada por el psiquiatra Karl Menninger [29].

Como se sabe, durante mucho tiempo los hombres vivieron el pecado como una participación en la responsabilidad clánica o colectiva. Se castigaba a toda una tribu por la falta de uno solo de sus miembros. La imagen del cuerpo humano para designar el cuerpo social se utilizaba con un sentido cuasi-unívoco y altamente peligroso, como la historia ha demostrado con frecuentes intentos de exterminio étnico.

Sin embargo, hacia el siglo VI a. de C. se hizo más evidente el paso cultural de una conciencia clánica a una conciencia individual. Tal vez coincidió con la victoria de los griegos sobre los persas. La batalla de Salamina fue más que un hecho de armas: significó el triunfo de una mentalidad. Por lo que respecta al mundo de Israel, fue el exilio a Babilonia lo que determinó la explicitación de la conciencia individual. Así dice Jeremías: «En aquellos días no dirán más: "Los padres comieron el agraz y los dientes de los hijos sufren la dentera"; sino que cada uno por su culpa morirá: quienquiera que coma el agraz tendrá la dentera» (Jer 31,29-30). Con razón se ha dicho que los textos de Ez 14,12-18; 33,10-20 marcan un avance decisivo en el desarrollo de la doctrina moral del Antiguo Testamento, insinuando la posibilidad de la conversión y de una nueva vida y reivindicando una responsabilidad personal que ya se hallaba propugnada por Dt 24,16 [30].

El descubrimiento de la responsabilidad personal desencadenaría con el tiempo un énfasis excesivo sobre la responsabilidad individual e individualista que, curiosamente, coincide con la aparición de una «irresponsabilidad colectiva». Apoyada en el «pensamiento grupal», la multitud que ha decidido algo por mayoría percibe su responsabilidad de forma tan fragmentada y diluida que apenas llega a preguntarse por las consecuencias de sus decisiones y ni siquiera por el sentido del bien y del mal. En la sociedad contemporánea, nadie se siente responsable de un genocidio, si ha ocurrido a una cierta distancia, de los desastres ecológicos, del estallido de una guerra, de la inmoralidad pública. La irresponsabilidad colectiva parece haber encontrado el medio de prescindir tanto de la responsabilidad

[29] MENNINGER, K., *Whatever became of Sin?*, 4.ª ed. (Nueva York 1976), 94-132.

[30] RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento*, II (Salamanca 1972), 289-291; SCHMIDT, W. H., *Introducción al Antiguo Testamento* (Salamanca 1983), 315-316.

clánica como de las exigencias y dignidad de la responsabilidad individual[31].

Durante la sexta asamblea general del Sínodo de Obispos (1983), una y otra vez volvieron los padres sinodales sobre la pérdida del sentido del pecado, sus causas y sus consecuencias. También es cierto que muchos padres se refirieron con frecuencia a la aparición en las comunidades cristianas actuales de una nueva conciencia de pecado, más ligada a una auténtica experiencia religiosa, así como a una mejor comprensión de la persona y de sus vinculaciones sociales o eclesiales[32]. De todas formas, una y otra vez abogaron por un retorno a las fuentes de la revelación cristiana con el fin de que la teología y la catequesis puedan clarificar el misterio del pecado.

II. LA REDENCION DEL PECADO

Si volvemos ahora nuestros ojos a las Escrituras bíblicas, descubrimos que la conciencia del pecado y de la íntima indignidad del hombre va estrechamente vinculada a la «experiencia», casi tangible, de la grandeza y majestad de Dios, es decir, de la santidad de un Dios inasible y abismalmente diferente del hombre y sus aspiraciones.

Aun reconociendo, por ejemplo, que los narradores de la primera época monárquica quisieran dejar en su burda materialidad la teofanía, o manifestación de Dios a Moisés en la zarza que arde sin consumirse, de alguna manera se nos está diciendo en ese texto que la cercanía al Dios invitante y exigente hace surgir en el hombre-Moisés la conciencia de su «in-dignidad». La percepción de la santidad inaferrable de Dios despierta en el hombre la conciencia de su pecado, y no al contrario, como a veces se afirma frívolamente (cf. Ex 3,4-5; Jos 5,13-15)[33].

[31] En esta línea es imprescindible repensar el concepto bíblico del «pecado del mundo»: cf. SCHOONENBERG, P., *El poder del pecado* (Buenos Aires-México 1968); SÖLLE, D., *Teología política* (Salamanca 1972), 101: «La interpretación política de la Biblia tiene interés en que la conciencia del pecado no se vea sustituida por un sentimiento de impotencia».

[32] Cf. LÓPEZ AZPITARTE, E., «El tema del pecado en los documentos del Sínodo 1983», en *Miscelánea Augusto Segovia* (Granada 1986), 359-408.

[33] Para el estudio bíblico del pecado es imprescindible LYONNET, S., «Péché», en *DBS* 7, 486-567; GARCÍA DE LA FUENTE, O., «El hombre de hoy y el hombre bíblico ante el pecado», en *CD* 175 (1962) 312-345; GRELOT, P., «Théologie biblique du péché», en *Supplément* 15 (1962), 203-241; BEAUCAMPS, E., «Le problème du péché dans la Bible» en *LavThPh* 24 (1968), 203-241; GRADWOHL, R.-FIEDLER, P., «Pecado y perdón en el judaísmo y en el cristianismo», en *Concilium* 98 (1974) 206-224; PROD'HOMME, F., «Pecado», en *DEB*, 1194-1197, y bibliografía allí citada.

El tema es muy rico y nos llevaría demasiado lejos. Pero basta aquí subrayar que no es la conciencia previa de la culpa la que se «fabrica» un Dios salvador como solución heterónoma. Es precisamente la certeza de la bondad de Dios, cuya esencia es su presencia, la que hace surgir la conciencia religiosa del pecado. Es la fe en el Dios de la historia, la aceptación de su alianza, el recuerdo de la liberación lo que determina la conciencia ética del creyente.

La misma conciencia de inadecuación ante la santidad de Dios y ante la misión a la que él invita, se descubre también en otras teofanías. Recuérdese a modo de ejemplo la revelación del Dios santo que se muestra a Isaías en el ámbito del templo y que suscita en el profeta la confesión de su solidaridad en el pecado de su propio pueblo, al que se siente enviado. El profeta que replica «Soy un hombre de labios impuros y entre un pueblo de labios impuros habito» (Is 6,5), no está sólo eximiéndose de una tarea que prevé como conflictiva, ni está sólo manifestando un terror ancestral por haber visto a Dios con sus ojos humanos (cf. Ex 33,20). El profeta está además manifestando su extrañeza por ser elegido, a pesar de su pecado, para una misión confiada por el Dios santo.

Un sentimiento semejante encontramos también en el Nuevo Testamento. Ante la experiencia de una pesca desacostumbrada que constituye la revelación de la presencia de Dios en Jesús de Nazaret, también Pedro despliega su conciencia de pecado, es decir, de indignidad (cf. Lc 5,8).

Una comprensión de la vocación de Dios como invitación a aceptar su proyecto sobre el mundo y sobre la historia, lo que significa «creer» en su cercana misericordia y en su elección gratuita y oferente, nos ayudaría a comprender el pecado desde la clave del endurecimiento del corazón, tan querida a los textos de la comunidad de Qumrân, así como a la teología joánica (cf. Jn 12,37-43). En esa perspectiva, el pecado es el encallecimiento, la lejanía opcional, terca y desafiante, respecto a Dios. El pecado es en el fondo la decisión de construir la propia vida desde el sueño de una autonomía suficiente y sorda (cf. Sal 95,7-11; Heb 3,7-4,11). Así lo vemos tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

1. «Lava del todo mi delito» (Sal 5,14)

Es verdad que el Antiguo Testamento no hace una reflexión sistemática sobre el pecado. Eso no quiere decir que evite enfrentarse con su misterio, que invade muchas de sus páginas. Así lo vemos desde los textos más antiguos en los que se diseña la historia de Israel con el esquema alternante de la fidelidad de Yahveh y la infi-

delidad de las generaciones que hacen «lo que desagrada a Yahveh y sirven a los Baales» (Jue 2,6-19), hasta los más recientes que, de una visión comunitaria, pasan a ver el pecado como una desgracia personal (Sal, Job).

a) *La terminología del pecado*

El Antiguo Testamento no cuenta con un concepto central general para el pecado como ocurre en el Nuevo Testamento. De forma global, sin embargo, se nos dice una y otra vez que el pecado es una realidad del pueblo y del individuo que aparta al hombre de Dios y de su proyecto. El pecado es una impiedad y una desobediencia. Pero, al romper su relación con Dios, al olvidar la alianza con su Dios, el hombre rompe también la base fundamental de sus relaciones con los otros miembros del pueblo de la alianza. El pecado es una injusticia. Apartado del nido comunitario de su existencia, el hombre no es nada y se siente perdido. El pecado es una insensatez.

Si tenemos en cuenta la terminología empleada, el pecado es descrito en la Escritura con palabras que evocan la situación del que tuerce el camino, la decisión del que incrusta la violencia en el don sagrado de la paz, o la marginación del que quebranta los ideales de la convivencia.

Por la importancia que reviste, conviene subrayar el término *hatta't,* derivado del verbo *hata',* que significa «desviarse», «caer» y, en sentido moral, alejarse del camino o de la norma. De ahí pasa a significar «pecar» *en* algo o pecar *contra* alguien. En realidad, su sentido primero evocaba un alejamiento del camino correcto, una aberración. Significaba «errar el blanco», tanto en el sentido material de marrar el tiro (Jue 20,16) como en el sentido religioso moral de faltar a una norma (Lev 4,2.27), faltar a una persona (Gén 20.9), faltar a Yahveh (Ex 9,27:10,16; Jos 7,20). Faltar a Yahveh es, en realidad, faltar al proyecto original de Dios. Faltar a Yahveh significa para el hombre perder su objetivo vital, perder su vida y correr en vano. Una connotación que habría que rescatar, para alejar el concepto del pecado de los ámbitos de la pura transgresión de la norma impuesta.

Hay otros términos que conviene recordar. *Pesha'c* significa «falta» o «infracción». El verbo correspondiente significaba «romper» o «saltar una barrera» y, de ahí, «ser infiel» o «rebelarse». Esta expresión subraya en realidad el carácter voluntario de la sumisión del hombre al Señor, o bien de la insumisión y la rebeldía. El pecado sería, en consecuencia, la rebelión del hombre contra la voluntad suprema. Con esta palabra se alude a los pecados de Jacob (Gén

31,36) y a los pecados de Israel por los que intercede Moisés (Núm 14,18).

Un tercer término es *awon,* que podría traducirse por «delito» o violación. De hecho, el verbo *'awah* une al sentido material de obrar torcidamente otros sentidos más vitalmente morales como el de «estar equivocado» o el de «obrar contra la rectitud» y, de ahí, «ser culpable de un delito» (Ex 28,43) o «sufrir las consecuencias del delito». Así se puede ver que Caín confiesa su culpa *(awon)* ante Dios (Gén 4,13) y Dios mismo denuncia con esta palabra los pecados de Sodoma (Gén 19,15).

Junto a estos términos más importantes, habría que recordar todavía algunos otros como *ma'al,* «perfidia»; *mered,* «rebelión»; *'awen,* «vanidad», «mentira», «maldad», y sobre todo *nebalah,* «locura», «insensatez» o «impiedad» (1 Sam 15,15; Is 32,5).

Se podría decir, en resumen, que con una terminología variada se refleja la conciencia de que algunas acciones no sólo conllevan una desobediencia al precepto de Dios, sino que constituyen una falta de justicia y de equidad con los otros miembros de la comunidad y, sobre todo, significan la quiebra fundamental del mismo ser del hombre. Se percibe en el AT que el pecado es deshumanizador. Es un atentado contra la sabiduría: es una necedad [34].

b) *Los paradigmas del pecado*

Sin embargo, más interesante que la terminología empleada en el Antiguo Testamento es el abanico de narraciones que reflejan la hondura de la reflexión sobre este misterio como se ha sugerido con referencia al pecado de David [35].

a) El pecado primordial y prototípico del hombre (Adán) no es presentado como algo exterior o mágico. El pecado no está en las cosas exteriores ni en la misma naturaleza del hombre, sino en la decisión que frustra el plan armonioso de Dios. El hecho de que el pecado se produzca por decisión del hombre hasta entonces inocente subraya que la «naturaleza» humana no está corrompida en sí misma. El mal no es necesario.

Por otra parte, el pecado cambia ese nudo de relaciones que constituye la vida misma del hombre. El hombre creado para ser

[34] Cf. Bracchi, R., «Il concetto di peccato nei nomi che lo definiscono» en *EphLit* 103 (1989), 221-268 y 368-405; cf. arts. «ht», «awon», «paesa», en Jenni, E.-Westermann, C., *DTMAT,* I, 755-765; II, 315-322; 616-623, así como 741-768.

[35] Lyonnet, S., «De natura peccati quid doceat VT», en *VerDom* 37 (1957) 75-88; Criado, R., «El concepto de pecado en el AT», en VV.AA., *XVII Semana Bíblica Española* (Madrid 1960), 5-49.

buscador de Dios se convierte en el buscado por Dios. Sus semejantes, y en este caso la mujer, se convierten en sus enemigos. Y el mismo mundo creado se torna arisco y hostil. Por el pecado se trastornan las relaciones del hombre con «lo otro», con «los otros» y con «el absolutamente Otro». El paraíso se convierte en pérdida, nostalgia y exilio.

Sin embargo, el pecado del hombre no es la última palabra. Dios está decidido a mantener al hombre en su proyecto de vida y esperanza (Gén 3,15), aunque la tradición yahvista vea este pecado primordial como el primero de una larga cadena, con eslabones tan dramáticos como el asesinato de Abel, el canto salvaje de Lamec o la constatación de la amplitud del pecado antes del diluvio [36].

b) El relato de la torre de Babel ofrece a la tradición yahvista una nueva ocasión para reflexionar sobre el pecado. Los monumentos mesopotámicos, la extrañeza ante otra lengua desconocida y la altanería de un pueblo dominante y altivo sirven de cañamazo para entretejer esta consideración sobre el pecado como engreimiento ante Dios y como extrañamiento ante los hombres. El relato etiológico sobre la dispersión de los pueblos se trasciende a sí mismo y desvela un drama mucho más profundo que la diversidad de las lenguas. Lo babélico parece convertirse de esa forma en categoría moral y religiosa (Gén 11) [37].

c) Interesante resulta también en este contexto el relato de la adoración del becerro de oro (Ex 32). También aquí nos encontramos ante un texto paradigmático. Antiguos cultos de la fecundidad y de la fuerza de la naturaleza y una punta polémica contra los toros de Samaría (1 Re 12,28) han dado pie para una reflexión sobre el comportamiento humano.

Sin forzar la alegoría del relato, comprendemos que el pecado coloca al hombre en una relación diferente frente a las cosas: las joyas estaban al servicio del hombre y ahora hombres y mujeres se ofrecen al servicio del toro fundido con sus joyas. Todo pecado es siempre una idolatría, una sustitución: las cosas de Dios en el lugar del dios de las cosas. El pecado, además, modifica las relaciones horizontales: los miembros de la comunidad se convierten en cómplices y el pecado vicia las relaciones comunitarias. El pecado, en tercer lugar, quebranta la alianza gratuitamente ofrecida por Dios a su pueblo: todo pecado es una ingratitud, un abandono de un Dios

[36] RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 1991), 47-78.

[37] SPAISER, E. A., *Genesis* (Garden City 1964), 75-76; BOUDART, A., «Babel, Torre de», en *DEB* 207-208.

enamorado, un «adulterio» ante el Dios desposado con su pueblo (cf. Os 1,2; Jer 2,2; Ez 16 y 23).

De todo ello se sigue que el pecado sea siempre un abandono de la esperanza. Invitado a caminar hacia la tierra de su liberación, el pueblo decide adorar un becerro, símbolo tal vez del buey Apis venerado en Egipto. Es como si prefiriera el pasado de la esclavitud frente al futuro de la libertad. El pecado, en consecuencia, no es un avance, sino un retroceso. No es un acto de esperanza, es una abdicación [38].

c) *Algunas observaciones*

Sería interesante recorrer otros numerosos textos que constituyen una especie de teología narrativa sobre la relación del hombre con Dios y el logro de su propia felicidad o bien la pérdida de lo mejor de sí mismo [39].

— De todas formas, no dejan de llamar la atención algunos relatos que parecen testificar la existencia en Israel, antes del siglo VIII, de una conciencia de pecado excesivamente centrada en una culpa objetiva, de tipo mágico o ritual. Recuérdese, por ejemplo, el voto formulado por Saúl y su violación por su hijo Jonatán, que ignora la promesa de su padre (1 Sam 14,24-26); la osadía de Oza, que con su mejor intención toca el arca de la alianza para impedir que caiga del carro que la transporta (2 Sam 6), o el mismísimo censo ordenado por el rey David, que desencadena toda una serie de males sobre él mismo y sobre todo su pueblo (2 Sam 24) [40].

Esta forma de culpa mágica y automática, cuya conciencia pervive en el pueblo hasta los tiempos de Jesús (Mt 23,27; Lc 11,44; Jn 9,2), está íntimamente unida a la idea antigua de la retribución intraterrena que hace crisis con el libro de Job, con el Eclesiastés y con los llamados «salmos místicos» (Sal 16,49 y 73).

[38] Tal parece ser la interpretación de SAN ISIDORO: «Ex hac quasi sapientia iste vitulus aureus, qualia solebant Aegyptiorum etiam primates, et tanquam docti homines adorare figmenta»: *Quaest. in VT. In Ex.* 38,5: PL 83,306; cf. FLECHA, J. R., «Reflexiones sobre la esperanza de la Iglesia», en *StLg* 25 (1984) 89-90.

[39] Cf. KOCH, R., *Il peccato nel Vecchio Testamento* (Roma 1974); BUSSINI, F., *L'homme pécheur devant Dieu. Théologie et anthropologie* (Paris 1978); VAWTER, B., «Errar el blanco», en *El misterio del pecado y del perdón,* 33-43.

[40] MARIANI, B., «El pecado ritual en el AT», en *El pecado en las fuentes cristianas primitivas,* 64-101, contra lo afirmado explícitamente por SPADAFORA, F., «El pecado en el AT», o.c. 42: «El concepto de culpa ritual-mágica está absolutamente excluido de todo el AT; en él la culpa es siempre una transgresión de un dato positivo de la ley religiosa; desde los tiempos más antiguos, el pecado es una desobediencia a Dios, una transgresión a la voluntad de Yahveh».

Sin embargo, ya en el libro de los Números (15,22-31) se hacía una distinción entre los pecados cometidos «por inadvertencia» y los pecados cometidos «a mano alzada» (cf. Lev 6,10; 7,7.37; 14,13; Ez 40,39; 42,13; 44,29; 46,20).

— El AT ofrece una segunda observación. El profeta es un hombre que ha descubierto la justicia de Dios. Y, por contraste, descubre la injusticia a su alrededor. Sólo Dios es justo. Y los que a El se acercan han de buscar decididamente la justicia. No es verdadero creyente el que adora a Dios y desprecia al hombre. No es verdadera religión la que consiente al hombre sentirse satisfecho de sus prácticas de culto, al tiempo que pretende ignorar las necesidades de sus hermanos. «Misericordia quiero y no sacrificios; el conocimiento de Dios más que los holocaustos». Este grito casi escandaloso, agudamente formulado por Oseas (6,6), recorre el mensaje de todos los profetas y llega hasta Jesús de Nazaret. La dimensión vertical se cruza con la horizontal, tanto al hablar de la gracia como al considerar el pecado.

— El profeta Amós nos sugiere una tercera observación que adquiere hoy una especial actualidad. El pecado no es un triste privilegio de Israel. Se encuentra también en los otros pueblos. Si Israel es reprendido por su infidelidad a Yahveh, por sus transgresiones contra la «Ley» y por su idolatría, los pueblos vecinos son acusados por sus pecados contra la «naturaleza» y contra la justicia (Am 1,3-2,3). Es un tema interesante que anticipa las reflexiones de Pablo sobre la conciencia de los gentiles (Rom 2, 14) y las preguntas actuales sobre la relación entre la ética y la experiencia religiosa.

Y, sin embargo, las interpelaciones de los profetas, aunque sean duras con los pecadores (Am 9,10), no cierran el horizonte a la esperanza. Los profetas saben que la misericordia del Señor es grande. Y que, aunque fueran rojos como la grana o el carmesí, los pecados se tornarán blancos como la nieve y la lana (Is 1,18). Todo el libro de Jonás es una especie de evangelio de la misericordia de Dios que aguarda la conversión de los pecadores. Con razón el salmista pone en boca de David la más bella oración de arrepentimiento: «Misericordia, Dios mío, por tu bondad, por tu inmensa compasión borra mi culpa; lava del todo mi delito, limpia mi pecado» (Sal 51,3-4).

2. «Perdónanos nuestras deudas» (Mt 6,12)

El Evangelio comienza con la predicación de Juan en el desierto, proclamando un bautismo de conversión para perdón de los pecados (Mc 1,4). Esa era la misión que le había sido anunciada ya desde su nacimiento. El Precursor suscitaría en su pueblo el conocimiento de la salvación por el perdón de los pecados (Lc 1,77). El pecado no

ocupa el centro focal del mensaje, que queda reservado a la salvación. También la referencia al pecado es, en consecuencia, «evangelio», es decir, «buena noticia».

a) *Los términos para el pecado*

Tanto en los evangelios como en los escritos apostólicos la palabra más empleada es *hamartía* y todas las de su grupo. Con ella se designa el pecado del hombre en cuanto dirigido contra Dios, pero es interesante hacer notar que en los sinópticos aparece casi exclusivamente en conexión con el perdón. También hay que subrayar que mientras en los sinópticos se usa en plural, en referencia a las faltas cometidas contra la ley y contra los hermanos, en los escritos paulinos, usado en singular, significa más bien la tragedia de todo un mundo que vive en la irredención y en la lejanía de Dios, y en los escritos joánicos se refiere a la acción de Jesús que viene al mundo y lleva sus pecados como el cordero de Dios (Jn 1,29; 1 Jn 3,5). Cristo ha operado la purificación del pecado (1 Jn 1,7) para que no peque el que permanezca en él (1 Jn 3,3-5).

Junto a estos términos aparece también en el NT la palabra *adikía,* o «injusticia» (1 Jn 5,17), más referida a las relaciones injustas entre los hombres. «Junto con *hamartía, adikía* designa con mayor intensidad la marca o característica exterior visible del que se halla bajo el poder del pecado: en la parábola del administrador infiel se habla del injusto dinero (Lc 16, 1-2). Sant 3,6 habla de la injusticia cometida por la lengua; Lc 18,1ss, del juez injusto» [41].

En la traducción de los LXX aparecía con mucha frecuencia la expresión *parábasis* o «transgresión». En el NT va perdiendo importancia y también esa pérdida es significativa. En el Reino de Dios proclamado por Jesús, el pecado no consiste tanto en la transgresión de la ley o de las tradiciones de Israel (cf. Mt 15,1-2) cuanto en el rechazo de la salvación que Jesús anuncia y del mismo Jesús. De todas formas, *parábasis* es un concepto que continúa presente en los escritos apostólicos para indicar el rechazo de la alianza (Heb 9,15) y de la ley (Rom 2,23ss; 4,15; Sant 2,9-11). Pero *parábasis* ya no puede ser el término principal para designar el pecado como lo era para los judíos. El pecado se mide ahora por la fidelidad al Espíritu de Dios, concedido en Jesucristo, no por la fidelidad o el rechazo a la ley de Moisés [42].

[41] QUELL, G.-BERTRAM, G.-STAHLIN, G.-GRUNDMANN, W., «Hamartáno», en *TWNT* 1, 1933, 267-320: «Peccato e peccati alla luce del NT», en *Scuola Cattolica* 106 (1978) 211-386; VIRGULIN, S., «Pecado», en *NDTB,* 1428-1449, con abundante bibliografía sobre el tema.

[42] GUNTHER, W., «parabaíno», en *DTNT,* III, 323.

Tampoco la palabra *ofëilema,* «deuda», tiene mucha importancia en el NT. El correspondiente vocablo hebreo *hôb* y el arameo *hôbâ'* eran muy comunes para identificar la esencia del pecado, como deuda contraída con la Justicia divina. Todavía Mt 6,12 lo coloca en el Padrenuestro en paralelismo con *paráptoma* y *hamartía* (Mt 6,14-15), pero ya Lucas (11,4) sustituye «deuda» por «pecado» para hacerse entender por los destinatarios de lengua griega, aunque conserva la idea de la deuda en la segunda parte de la petición. Véase Lc 13,2-5, donde el Evangelio, después de hablar de «pecadores» (*hamartóloi*), los califica como «deudores» (*ofeilétai*). La idea de la deuda la encontramos aún en la parábola del siervo despiadado (Mt 18,23-35) y en el episodio de la pecadora perdonada en casa del fariseo. Allí la pequeña parábola contada por Jesús hace hincapié en la idea de deuda (Lc 7,41-42), pero el Maestro concluye que a la mujer le son perdonados sus «pecados» en relación con su mucho amor (Lc 7,47-48). «La medida del amor rebasa la noción de deuda, que se refiere más bien a una relación de justicia» [43].

b) *Jesús y los pecadores*

Aunque ya el análisis de las palabras empleadas indica un cambio de perspectiva respecto al Antiguo Testamento, ese cambio es más evidente aún al constatar la actitud de Jesús hacia los pecadores. Los evangelios no dejan de señalar que con frecuencia se encontraban muchos publicanos y pecadores sentados a la mesa con Jesús (Mc 2,15; Mt 9,10). El hecho de que haya entrado a alojarse a casa de Zaqueo suscita un eco de murmuración (Lc 19,7). Es más, el hecho de que acoja a los pecadores y comparta con ellos la comida sirve de justificación para las tres parábolas de la misericordia (Lc 15,2). En las tres se subraya la alegría del encuentro y el gozo por un pecador que se arrepiente (Lc 15,7). Llama la atención que Jesús vaya ofreciendo el perdón de los pecados a los enfermos (Mt 9,2; Mc 2,5; Lc 5,20) y que reivindique solemnemente la potestad de perdonarlos (Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 5,24).

La Iglesia primitiva conservó fielmente tal recuerdo, sabiéndose continuadora de la misión misma de Jesús (Mt 16,19; 18,18; Jn 20,23), de su invitación a perdonar (Lc 6,37) y de su mismo ejemplo de perdón a los enemigos (Lc 23,34).

[43] GAROFALO, S., «El pecado en los Evangelios», en *El pecado en las fuentes cristianas primitivas,* 105-107; SABUGAL, S., *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús* (Palermo 1985).

Sin embargo, si Jesús repite una y otra vez que no ha venido a buscar a los justos sino a los pecadores (Mt 9,13; Mc 2,17; Lc 5,32), también manifiesta que no hay mayor pecado que el de aquella generación que, demasiado segura de sus privilegios y de su observancia de la Ley, no se abre a la oferta de la salvación gratuita de Dios: ésa es una generación adúltera y pecadora (Mc 8,38) que morirá en sus propios pecados (Jn 8,24). Los que siendo ciegos presumen de ver con claridad, permanecen en su pecado (Jn 9,41).

c) *Un nuevo concepto del pecado*

A la luz de esos encuentros, se nos revela un nuevo concepto del pecado. Jesús no ha venido a abolir la Ley de Moisés. Ha venido a revelar su sentido último y su radicalidad. La revisión de los mandamientos mosaicos (Mt 5,20-48) constituye una predicación profética sobre la sinceridad de las actitudes morales, en íntima conexión con el verdadero espíritu religioso. Los antiguos pecados de homicidio, adulterio, perjurio, venganza o discriminación son vistos a la luz de los valores que conculcan y son presentados en la dinámica de una exigencia de interioridad.

Los mandamientos de la Ley se resumen en el mandato de buscar la perfección —«Sed perfectos»—, porque ése es el verdadero camino de la filialidad ante un Padre celestial que es perfecto (Mt 5,48). O bien, como traduce Lucas: «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36).

Jesús hace un gran esfuerzo por purificar la conciencia de pecado de sus adherencias ritualistas. Su discusión con los fariseos trasciende las circunstancias espacio-temporales para convertirse en una denuncia contra lo farisaico que pervive en todas las actitudes religiosas. La pureza o la impureza no está en las cosas, sino en el corazón: «Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y hacen impuro al hombre» (Mc 7,21-23) [44].

Tanto la teología sinóptica (Mc 12,28-34) como la teología joánica (Jn 13,34; 15,12) reducen el núcleo de la nueva ley al amor al prójimo, en estrecha vinculación con el amor a Dios. Por consiguiente, el criterio del discernimiento ético —y del pecado— pasa a

[44] Cf. SCHNACKENBURG, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* I (Barcelona 1989), 85; FABRIS, R., «Il tema del peccato in San Paolo», en POZZO, G. (ed.), *Senso di colpa e coscienza del peccato* (Casale Monferrato 1985), 89-105.

ser, en conexión con la mejor tradición profética, la acogida a los pobres o su rechazo (Mt 25,31-46).

En la teología joánica, el pecado del mundo consiste precisamente en la falta de fe en Jesucristo (Jn 16,9). El pecado del mundo es su incredulidad (Jn 8,21.24.46; 15,22). El Verbo hecho carne es, en efecto, la nueva ley, el nuevo camino de gracia y de verdad para el hombre (Jn 1,17). Como atentado contra el amor y la verdad, todo pecado es una iniquidad [45].

Es preciso añadir aún otra clarificación, a la que ya se ha aludido más arriba. En el marco de una concepción de la retribución en términos intrahistóricos, el dolor, la enfermedad o las desgracias materiales son con frecuencia entendidas como castigo por los pecados. Al mal moral corresponde de forma casi matemática el mal físico, económico o social. Esa es la tesis de los amigos de Job. Y parece ser la que todavía pervive entre el pueblo en tiempos de Jesús. Ante el ciego de nacimiento, los discípulos preguntan al Maestro: «Rabbí, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?» (Jn 9,31). Jesús rechaza explícitamente tal vinculación. Ese es el significado, además de la invitación a la conversión, que alcanzan las noticias del asesinato de los galileos y de la desgracia de los aplastados por la torre de Siloé (Lc 13,1-5). No siempre son castigados los mayores pecadores, parece decir Jesús. Entre los que le escuchan hay pecadores que no han recibido un castigo. El pecado no siempre se refleja en las desgracias intrahistóricas ni éstas son signo inequívoco de una culpa personal.

3. «Por un hombre entró el pecado» (Rom 5,12)

La doctrina de San Pablo sobre el pecado se merece un tratado por sí sola. No porque el Apóstol sea un moralista, debelador de los vicios públicos o de las inmoralidades privadas. A Pablo le interesa sobre todo la gran novedad de la reconciliación operada por Jesucristo.

Para subrayar esa novedad, Pablo afirma que todos eran pecadores. Todos los hombres estaban instalados en un mundo de pecado (Rom 3,23). Los paganos, porque, aun no teniendo la Ley, podían conocer el bien por medio de su conciencia (Rom 2,14). Y los judíos porque, predicando a otros los ideales morales de la Ley, no dudan en transgredir sus mandatos (Rom 2,21-24). Tanto judíos como griegos estaban todos bajo el pecado (Rom 3,10).

[45] DE LA POTTERIE, I., «El pecado es la iniquidad (1 Jn 3,4)», en *La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967), 69-86; GARCÍA MORENO, A., «Dios y el pecado en los escritos joanneos», en *Reconciliación y penitencia,* 219-257.

Pablo ha sido fariseo y ha puesto su confianza en la Ley. No deja de repetirlo una y otra vez. El conocimiento de Cristo le ha llevado a dejar su antigua seguridad. En él ha encontrado la justicia (Flp 3,9). He ahí su hallazgo. La revelación que ha recibido. Ese es su evangelio (Gál 1,9). Cristo se entregó a sí mismo por nuestros pecados (Gál 1,4). En Cristo, Dios ha reconciliado al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres. «A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él» (2 Cor 5,21).

El fariseo que, a pesar de todo, sigue viviendo en él, ha tenido que recorrer un largo camino. Pero el fariseo, que con frecuencia tiene frente a él, objeta que nadie puede justificarse por las obras de otro, sino por la personal observancia de la Ley. Y Pablo replica con un argumento *ad hominem* que queda inconcluso: si por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, por otro hombre puede entrar y ha entrado de hecho la salvación y la vida (cf. Rom 5,12) [46].

Para Pablo, el cristiano es un renacido, un resucitado que no debe volver a la muerte. Un manumitido que no puede ser de nuevo sometido a esclavitud (Rom 6). El indicativo de la nueva vida exige el imperativo de la exhortación y el compromiso moral [47]. Pablo concluye que la ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús nos liberó del pecado y de la muerte (Rom 8,2).

Pero junto a esta reflexión soteriológica sobre el pecado y la redención, Pablo ha tenido que enfrentarse una y otra vez con conductas particulares que ha de censurar como inadecuadas. Tras las duras palabras que dedica al caso del incestuoso de Corinto, Pablo pone en guardia a los cristianos contra los hermanos que siguen siendo impuros, avaros, idólatras, ultrajadores, borrachos o ladrones (1 Cor 5,11). Al referirse a la fornicación, no duda en emplear la terminología relativa al pecado: «¡Huid de la fornicación! Todo pecado *(hamártema)* que comete el hombre queda fuera de su cuerpo; mas el que fornica, peca *(hamartánei)* contra su propio cuerpo» (1 Cor 6,18) [48].

Especialmente interesante es la cuestión de las carnes inmoladas a los ídolos, que ofrece a Pablo la ocasión para articular un excelente

[46] Cf. LYONNET, S., «Le péché originel et l'exégèse de Rom 5,12-14», en *RSR* 44 (1956) 213-254; FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *El hombre bajo el signo del pecado* (Salamanca 1972), 56-71; SERENTHA, L., «Pecado original», en *DTI* III, 749-751; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios*, 86-108.

[47] ALVAREZ VERDES, L., *El imperativo cristiano en San Pablo. La tensión indicativo-imperativo en Rom 6* (Valencia 1980), 214-219.

[48] BADINI, G., «El pecado en la teología de San Pablo», en *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*, 149-193.

discurso sobre la libertad cristiana y la formación de la conciencia, como ya se ha dicho en el tema anterior. Por lo que aquí respecta, su solución práctica (1 Cor 10,23-30) merece ser evocada para subrayar el cuidado puesto en discernir la culpabilidad de los fieles en un caso especialmente difícil [49].

Los límites de este capítulo no permiten abordar el tema del pecado como es tratado en la carta de Santiago, en 1 Pedro o en el Apocalipsis. En sus páginas se percibe la preocupación eclesial por convertir el «indicativo» de la redención del pecado en un «imperativo» moral, se ofrecen ricas exhortaciones morales y se denuncian pecados muy concretos [50].

4. El pecado, una múltiple ruptura

Siguiendo un esquema varias veces evocado en este libro, se podría afirmar, a modo de resumen, que en el Nuevo Testamento se alude al pecado como ese fenómeno misterioso que viene a subvertir las relaciones del hombre con el mundo cósmico, con los demás hombres y con su Dios.

— Ante la urgente invitación al Reino de Dios, los hombres pueden a veces sentirse seducidos por las cosas o situaciones que parecen brindarles seguridad. Se comportan como insensatos o imprudentes. El pecado es, en efecto, una forma de esclavitud ante los pequeños ídolos de cada día (cf. Mt 8,12,22; Lc 12,16,21). También Pablo sitúa el pecado, todo pecado, en el terreno de la idolatría (Rom 1,23; Ef 4,19; 5,5).

— Como en los oráculos de los profetas, también en el mensaje de Jesús se sitúa el pecado en el marco de la ruptura de la solidaridad entre los hombres. Jesús comprende que los hombres pecan los unos «contra» los otros (Mt 18,15,21-22; Lc 17,4) y no duda en ejemplificar algunas de esas actitudes evocando la figura del juez que no atiende las demandas de la viuda (Lc 18,1-8) o la del hombre rico que no presta atención a las necesidades del mendigo llagado (Lc 16,19-31). Pablo, por su parte, presenta una serie de actitudes antisociales cuando se refiere a «lo que no conviene» (Rom 1,28-32),

[49] Cf. ORR, W. F.-WALTHER, J. A., *I Corinthians* (Garden City, Nueva York 1976), 253-256; BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981), 391-401; MILLÁS, J. M., *Pecado y existencia cristiana. Origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultmann* (Barcelona 1989).

[50] Como introducción general, puede consultarse SCHRAGE, W., *Etica del Nuevo Testamento* (Salamanca 1987), 353-358; 406-409. Ver también FRATTALLONE, R., *Fondamenti dell'agire morale secondo la 1a Pt· Il battezzato sulle orme di Cristo* (Bolonia 1971); BLONDEL, J. L., «Le fondement théologique de la parénèse dans l'épître de Jacques», en *RTPh* (1979) 141-152.

mientras que Juan ofrece toda una teología del pecado en la clave del odio y el desamor (1 Jn 3,3-10).

— Pero el pecado es fundamentalmente una actitud ante Dios: la actitud del que no acoge el Reino de Dios como puro don gratuito y desea construir su vida ofreciéndose a sí mismo la salvación. Paradójicamente, quien más pecado tiene es el que se considera a sí mismo justo ante Dios (Lc 18,9-14) y ante la mirada de los hombres (Mt 23,28); quien presume de no necesitar la oferta de la salvación (Mc 2,17); quien pretende vivir en la luz mientras se obstina en vivir en las tinieblas (Jn 9,41; cf. Jn 8,24). También para Pablo el pecado está marcado por una privación de la gloria y de la santidad que de Dios brotan (Rom 3,23) y que se manifiestan en Jesucristo (Ef 1,7) [51].

III. REFLEXION CRISTIANA SOBRE EL PECADO

El pecado ha ocupado un puesto importante en la predicación y en la teología de la Iglesia. No precisamente por sí mismo, sino en cuanto era necesario aludir a él en el marco de la reflexión sobre la «buena noticia» de la salvación. En la evocación de esta larga tradición, es preciso subrayar algunos puntos importantes.

1. La noción del pecado

En una visión sorprendentemente antropológica, Clemente de Alejandría presentaba el pecado como aquello que va contra la recta razón [52]. Pero a lo largo de los tiempos y a lo ancho de la Iglesia se ha hecho famosa la definición del pecado ofrecida por San Agustín: *Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam* [53]. La definición agustiniana se dirigía a contradecir los ataques de Fausto el maniqueo contra el comportamiento de los antiguos patriarcas del Antiguo Testamento. Agustín responde que las acciones de los patriarcas no eran en realidad pecado: se oponían solamente a

[51] Sería interesante una reflexión sobre la comprensión del pecado en el actual diálogo ecuménico: véase GM 2, 1244-1246. 1515-1518. 2173-2174.

[52] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paedag.* 1,13: PG 8, 372.

[53] SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum* 22,27: PL 42,418. Ver también *De div. quaest. ad Simplic.*, I, 18: PL 40,122; *Conf.* 9,4,10: PL 32,679; SAGE, A., «El pecado en San Agustín», en *El pecado en las fuentes cristianas primitivas,* 218-249; con respecto al tono de la misma definición agustiniana y su eco en la historia, ver HUFTIER, M., «Le péché actuel», en AA.VV., *Théologie du péché* (Tournai 1960), 294-322. A esta definición se remitían los SALMANTICENSES, tr. XX, cap. 8, p. 1: o.c., 39. También Pío XII, en la *Humani generis,* se refiere al pecado «prout est Dei offensa»: DS 3891.

las costumbres de su tiempo o a determinados preceptos contingentes, no a un orden natural inviolable [54]. La ocasión trasciende aquí la simple anécdota. Es verdad que el estudio exegético ha ayudado a comprender las sagas referidas a los patriarcas como relatos etiológicos situados en el marco de una mentalidad clánica, pero la reflexión agustiniana sigue teniendo valor. El pecado, en efecto, no se sitúa en el ámbito de la extrañeza social del comportamiento, sino en su enfrentamiento con el fundamento ontológico del ser humano, con su íntima verdad. Ahí se encontraría la base para un auténtico ecumenismo ético y para un diálogo con la filosofía.

Pero no es ésta la única definición agustiniana. Desde una perspectiva más teológica, Agustín presenta el pecado como «la aversión, deliberadamente ejecutada, al bien inmutable y la conversión a los bienes mudables» [55].

Una y otra de estas definiciones ha tenido éxito en la historia de la Teología. La primera ha sido aceptada explícitamente por Santo Tomás [56]. Y también la segunda [57], que se encuentra subyaciendo en la declaración del Concilio de Trento sobre la necesidad de la preparación para recibir el don de la justificación en los adultos «que por sus pecados se habían apartado de Dios» (DS 1525).

Anticipándose a una cuestión que ocuparía muchas páginas de la teología escolástica, como es la del sujeto del pecado, San Agustín escribe que «no pecamos ya por el mal deseo, sino por nuestro consentimiento» [58]. Es la voluntad libre la que peca, absolutizando lo relativo y relativizando al Absoluto. «De la voluntad —dice San Agustín— procede tanto el pecado como la vida recta» [59]. Es más, «la mala voluntad es ya pecado por sí misma, aun cuando no se llegue a la acción, es decir, cuando alguien no puede ejecutarla» [60].

Evidentemente, tanto en la mala voluntad como en su ejecución cabe una multitud de situaciones. La teología escolástica llegó a complicadas precisiones sobre la distinción numérica y específica de

[54] DEMAN, TH., «Péché», en *DTC,* 12, 158.

[55] SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.* 2,19,53: PL 32, 1269; cf. *Conf.* 7,16,22: PL 32,1269, 744; *De civ. Dei* 12,6: PL 41,354. Según San Agustín, el hombre pretende gozar, a espaldas de Dios, de los bienes creados, que estaban destinados a llevar al hombre hasta el mismo Dios: *De Doctr. chr.* 1,3: PL 34,20. De forma más punzante lo expresa al decir: «Tu pecado es un error en la elección de tu bien»: *In Ps.102 en.* 8: PL 37,1322.

[56] *S.Th.* 1, 17, 1; 1-2, 17, 6. Sobre el pecado en la teología de Santo Tomás, ver FERNANDEZ, A., *Moral fundamental,* 787-796.

[57] *S.Th.* 2-2, 10, 3; 162,6; 3, 86, 4.

[58] SAN AGUSTIN, *In ep. ad Rom.* prop.13-18: PL 35, 2066; cf. *In Ps.118 en.* 3,1: PL 37, 1507; *De contin.* 14: PL 40,370; *Contra Secund. Man.* 19: PL 42, 593-594; ver también SAN AMBROSIO, *De parad.* 8: PL 14,293-294.

[59] SAN AGUSTÍN, *Conf.* 8, 5, 10: PL 32,753.

[60] SAN AGUSTIN, *De spir. et litt.* 31, 54: PL 44, 235.

los pecados, motivadas tanto por la misma distinción entre los pecados que se encuentra en la Escritura [61] cuanto por la norma tridentina de manifestar en la confesión las circunstancias que modifiquen la especie del pecado (DS 1681-1682; 1707).

Las razones aducidas para determinar tal distinción han sido diversas, aunque más en la apariencia que en la realidad. Para Santo Tomás, la distinción se basaría en los diversos objetos de los pecados. Para Duns Escoto, en las diversas virtudes a las que ofenden. Para Vázquez, en los diversos mandamientos transgredidos por el pecado [62]. Una axiología moderna no tendría inconveniente en afirmar que el criterio de discernimiento se encuentra en los valores humanos olvidados o contrariados por el comportamiento pecaminoso, valores que se realizan en las virtudes y encuentran su cauce normativo en los mandamientos [63].

Más aún que la antigua cuestión sobre la distinción numérica de los pecados, ésta de la cuestión específica no es tan ociosa como pudiera parecer a primera vista. De hecho, aunque con otros nombres y otro talante, se encuentra de nuevo en las discusiones sobre los valores éticos [64].

Pero, al menos a primera vista, otras son las matizaciones sobre el pecado que interesan a nuestro tiempo [65].

2. Pecado original y pecados personales

Al hablar del pecado se impone siempre la apelación a la analogía. Sólo por analogía se puede calificar como «pecado» al llamado pecado venial. Y algo semejante ocurre al hablar del pecado original, tanto el original originante, como el original originado, por decirlo en términos tradicionales. Solía decirse que a este pecado sólo de forma analógica podía aplicársele tal apelativo. De todas formas, el «primer analogado» solía ser el pecado personal. Desde su comprensión, especialmente la situación fáctica de separación respecto a Dios, se pasaba a esbozar una delimitación del pecado original, teniendo en cuenta evidentemente los elementos específicos, y en con-

[61] Recuérdese cómo para San Pablo algunos pecados excluyen del Reino de Dios: Rom 13,13; 1 Cor 5,9.11; 6,9-10; Gál 5,11-21; Ef 5,5,; 1 Tes 4,3-7; 1 Tim 1,9-10. Cf. SPICQ, C., *Théologie du Nouveau Testament,* I, 192-195, con sus abundantes notas.

[62] DEMAN, TH., «Péché», en *DTC,* 12, 159-162.

[63] Cf. DEL POZO ABEJÓN, G., *Lex Evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana* (Granada 1988), 307-320.

[64] MÉNDEZ, J. M., *Valores éticos* (Madrid 1985), 458-461, donde se refiere especialmente a la «culpa ética».

[65] DÍAZ NAVA, A. F., «Pecado (Nuevas matizaciones)», en *DETM,* 783-787.

creto, por lo que se refiere al pecado original originado, la falta de responsabilidad personal.

Sin embargo, desde hace algunos años se piensa que, sobre la base de tal analogía, se podría intentar recorrer el camino en sentido contrario. Los elementos aportados por la teología contemporánea al estudio del pecado original ofrecerían así aspectos valiosos para la comprensión del pecado personal [66].

Tanto para la intelección del pecado original como para la del pecado personal, las aportaciones específicas de los teólogos modernos resultan más que significativas.

1. La procesualidad dinámica, que Baumgartner utiliza como clave para la intelección del pecado original, permite establecer el acontecer del pecado personal en términos de disposición continuada y progresiva de la libertad como oposición a la oferta gratuita de la salvación de Dios.

2. Si Grelot estudia el pecado original fijándose en la incidencia de la imagen de Dios en la estructuración misma del psiquismo y en la consecuente operatividad ética del sujeto y en su pérdida y fracaso, el pecado personal se presentaría en ese contexto como perturbación de esa estructura psíquica, a partir del oscurecimiento de la imagen de Dios en el hombre.

3. La insistencia de Robberechts en el dato del «llegar a ser» sobrenatural para comprender el pecado original como deficiencia en tal proceso, ayudaría a presentar el pecado personal como una disposición continua de parálisis en el proceso humanizante y, a la vez, como un rechazo libre a la espiritualización ofrecida en Cristo, por Cristo y con Cristo.

4. Van der Marck propone el pecado original en un marco de distancialidad comparativa. Implicación de este dato en la pecaminosidad personal es la intelección de la disposición negativa libre frente a la gracia, como un alejamiento de Dios, en contradicción con el destino sobrenatural del hombre.

5. En su comprensión del pecado original, L. Scheffczyk se fija en el aspecto de la cristiandad metahistórica: la solidaridad con Cristo en el orden de la salvación. En esa clave, el pecado personal se entendería como disposición continua de la libertad, ejercida en términos de rechazo de la dialogicidad del hombre frente a Cristo y de un enclaustramiento en sí mismo, con la consiguiente pérdida del sentido.

6. La incorporación de la situacionalidad como elemento indispensable para la comprensión del pecado original, por parte de

[66] Tal es la tesis de MUNERA, A., *Pecado personal desde el pecado original* (Bogotá 1983).

P. Schoonenberg, acentúa, por lo que se refiere al pecado personal, el efecto social de la decisión humana contra la oferta salvífica, así como su incidencia en la libertad ajena, en la marcha de la historia y en el bloqueo de la cristificación del cosmos.

7. La aportación de Weger al tema del pecado original consiste en su comprensión de la intrinsecidad y previedad del influjo producido por la historia en la constitución de la libertad, a raíz de la trascendentalidad y categorialidad del existencial sobrenatural. Eso lleva a entender el pecado personal como una categorialización histórica del suceso trascendental del rechazo a la oferta salvífica de Dios.

8. Los profesores Alszeghy y Flick se sirven de la categoría de la opción fundamental para indicar que el pecado original constituye una afectación estructural volitiva que impide tomar a Dios como norma última de la existencia y de la operatividad ética subsiguiente. En esa misma línea, el pecado personal, entendido en la clave de la opción fundamental, colocaría al ser humano en continua disposición negativa frente a Dios, como imposibilidad consecuente de liberarse por sí mismo de la alienación religiosa que significa esa negatividad frente a Dios [67].

Este cambio de sentido en el empleo de la analogía ayudaría, por un lado, a facilitar una reflexión más existencial del pecado original, y evitaría, por otro, las frecuentes trivializaciones de la reflexión sobre los pecados personales que, de esta forma, encuentran su marco en una dimensión social y cósmica de la responsabilidad humana. El pecado adquiere así su hondo sentido teológico. Y la ética no se aparta de la soteriología.

3. El pecado como frustración del ser humano

Una mentalidad excesivamente positivista —*malum quia prohibitum*— nos hace ver el pecado como una transgresión de una ley externa que bien podría cambiar sin que el orden objetivo se viese perturbado. Desde ese supuesto cabe preguntarse si tal ley es humanizadora o esclavizante. Y cabe preguntarse por el mismo sentido antropológico de la norma: *prohibitum quia malum.*

No es extraño que a veces se piense que el pecado significa la ruptura liberadora de la opresión paterna, proyectada en todas las estructuras paternales de control social y de dominación o bien de las relaciones leoninas entre el acreedor y su deudor [68]. Cuando así

[67] FLECHA, J. R., Recensión a la obra citada, en *Salmanticensis* 32 (1985) 131-133.

[68] COOPER, D., *La muerte de la familia* (Barcelona 1986), 5-35; NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral* (Madrid 1972), 71-81.

se piensa no se tiene en cuenta la dimensión humana —es decir, antihumana— del pecado, la frustración y la quiebra ontológica que introduce en la existencia humana. Lo expresaba bien San Agustín: «Lo que tú vengas es lo que los hombres perpetran contra sí mismos, porque hasta cuando pecan contra Ti obran impíamente contra sus almas y se engaña a sí misma su iniquidad» [69].

Tras haber explicado que la ley divina sólo pretende ordenar que todo lo relativo al hombre se someta a su razón, Tomás de Aquino escribe que «no recibe Dios ofensa de nosotros sino por obrar nosotros contra nuestro bien» [70]. En el marco de una cuidadosa distinción entre los bienes de la naturaleza, afirma el mismo Santo Tomás que el pecado disminuye en el hombre su inclinación natural a la virtud, es decir, a su última verdad y su realización [71]. Nuestra reflexión moral, y en consecuencia, la predicación cristiana, perdió durante algún tiempo esa referencia antropológica al hablar del pecado.

Lo quiera o no, el ser humano rompe por el pecado esa «vía de la religación al poder de lo real» que perfila ante nuestros ojos «la figura de un Dios, realidad absolutamente absoluta, realidad última, posibilitante e impelente, que es el fundamento del poder de lo real» [72].

Lo quiera o no, el ser humano es una encrucijada. Como ya se ha dicho, en él se cruzan la presencia de lo otro, de los otros y del Absolutamente Otro. De esa relación dependen su realización, su silueta ética y su felicidad. La relación con el otro puede resolverse en el señorío o en la esclavitud. La relación con los otros puede adoptar el talante de la fraternidad o el de la competitividad agresiva. La relación con el Absolutamente Otro puede ser vivida en la adoración filial o en el rechazo o la utilización mágica e interesada de lo sagrado. El triple ideal del señorío, la fraternidad y la filialidad [73], que orientaría y edificaría la armonía del hombre, puede ser roto y prostituido. Eso es el pecado.

El pecado, en efecto, termina por envenenar las relaciones del ser humano con Dios, con sus convecinos y con el mismo planeta que le había de servir como hogar. El pecado ecológico no es una pura hipótesis, sino que está en íntima relación con el pecado antropoló-

[69] SAN AGUSTÍN, *Conf.* 3, 8, 16: PL 32, 690: trad. VEGA, A. C., *Las Confesiones,* 7.ª ed. (Madrid, BAC, 1979), 147.

[70] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes,* 3,122. Texto oportunamente recogido por la instrucción pastoral *La verdad os hará libres (Jn 8,32),* 38. Cf. FLECHA, J. R., «Pautas éticas para un mundo nuevo», en AA.VV., *Para ser libres nos libertó Cristo* (Valencia 1990), 89-116.

[71] *S.Th.* 1-2, 85, 1, donde remite a la cuestión 51, 2.

[72] ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 132.

[73] III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina,* 332.

gico y el teológico [74]. Con razón el Concilio Vaticano II se ha detenido a subrayar tanto el carácter personal del pecado o su dimensión social y eclesial cuanto su alcance cósmico.

a) La dimensión personal del pecado se halla admirablemente descrita en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (GS 13a). Allí se presenta el pecado como un abuso de la libertad humana, por el que el hombre se levanta contra Dios y pretende alcanzar su propio fin al margen de Dios. Con ello, el hombre abandona el camino de la sabiduría y prefiere servir a la criatura en lugar de servir al creador. Unas líneas más adelante, el Concilio subraya el papel de Cristo que libera al hombre de la esclavitud del pecado y en una frase sintetiza los efectos de tal esclavitud en la persona humana: «El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud» (GS 13b).

b) Llama la atención la abundancia de referencias que el Concilio ha dedicado a la dimensión social y comunitaria del pecado. En la misma Constitución pastoral se dice que «los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano» (GS 10a). En el n.13 se recuerda que el pecado ha roto la armonía en el campo de las relaciones del hombre con sus semejantes. En el n.25c nos recuerda que las perturbaciones que agitan la realidad social se deben ciertamente a las estructuras, pero también, y sobre todo, a la soberbia y el egoísmo humanos. En otros lugares denuncia el Concilio algunos pecados concretos, como las diversas esclavitudes en la sociedad actual (GS 27c), las diversas formas de discriminación (GS 29bc), las indiferencias y los fraudes a las normas sociales (GS 30 a-b), los crímenes abominables del aborto y el infanticidio (GS 51c), las violaciones del derecho de gentes y los abusos de poder (GS 75), y tantos otros. La raíz de todas estas ofensas contra el hombre y su dignidad se encuentra en el pecado, se nos dice: «El evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes, que derivan, en última instancia, del pecado» (GS 40b).

c) Si el sacramento de la penitencia reconcilia a los pecadores con Dios y con la Iglesia (PO 5a), es porque, al pecar, éstos hirieron de alguna manera a la misma Iglesia, que, por otra parte, colabora a su conversión con la caridad, con el ejemplo y con sus oraciones (LG 11b). Todo pecado repercute en la comunidad eclesial, de forma que la Iglesia santa necesita de continua purificación (LG 8c). El

[74] FLECHA, J. R., «Ecología y Ecoética. Una tarea para la fe», en GALINDO, A., *Ecología y creación* (Salamanca 1991), 308-313.

pecado de sus miembros y la situación poco evangélica de sus estructuras termina afeando a toda la Iglesia.

d) Pero también la dimensión cósmica del pecado está subrayada en varios pasajes del Concilio. Así cuando en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy se dice que, al pecar, el hombre rompió sus relaciones armoniosas con todas las cosas creadas (GS 13a) y cuando nos recuerda que la misma imagen de este mundo está afeada por el pecado (GS 39a).

Con razón ha podido afirmar la doctrina posterior de la Iglesia que «con el pecado se engaña el hombre a sí mismo y se separa de la verdad. Niega a Dios y se niega a sí mismo cuando busca la total autonomía y autarquía. La alienación respecto a la verdad de su ser de criatura amada por Dios es la raíz de todas las demás alienaciones» [75].

La visión de estas dimensiones del pecado debería suscitar una recuperación de la objetividad antropológica del mal moral, la comprensión del pecado como frustración del fenómeno humano, la confesión de la salvación universal del Cristo Redentor que salva no sólo al hombre individual, sino también a la comunidad de la familia humana y a la realidad cósmica que comparte su camino y, en cierto modo, su destino.

La fe cristiana ha de confesar que «allí donde el amor de Dios "ha llegado hasta el extremo", la falta humana se presenta como pecado. La disposición que ella representa aparece como proveniente de un espíritu abiertamente opuesto a Dios» [76]. Se sepa o no, toda falta moral se refiere a Cristo, revelación máxima y definitiva del proyecto y del amor de Dios.

4. Pecados graves y leves

No es ésta la única división posible de los pecados. Además de la ya citada entre pecado original y pecado personal, los Salmanticenses distinguían entre pecados de corazón, de palabra y de obra, que encontramos en la liturgia, entre pecados contra Dios y contra el prójimo, entre pecados por pasión, por ignorancia y por malicia y, por último, entre pecados veniales y mortales [77]. En la tradición de la Iglesia es muy antigua esta distinción entre pecados graves y leves, o mortales y veniales como afirma el *Catecismo de*

[75] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis conscientia,* 38.

[76] Así reza la tesis 4 de H. U. VON BALTHASAR, aprobada por la Comisión Teológica Internacional (1974).

[77] SALMANTICENSES, tr. XX, cap. 8, p. 2: o.c. 41-42.

la Iglesia Católica. En este mismo texto se ofrece una especie de descripción de ambas categorías:

> «El pecado mortal destruye la caridad en el corazón del hombre por una infracción grave de la ley de Dios; aparta al hombre de Dios, que es su fin último y su bienaventuranza, prefiriendo un bien inferior» (CEC 1855).

Citando la exhortación *Reconciliación y Penitencia,* recuerda el texto las tres condiciones mencionadas por la tradición:

> «Es pecado mortal lo que tiene como objeto una materia grave y que, además, es cometido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento» (CEC 1857).

Más adelante se dice que «el pecado venial debilita la caridad; entraña un afecto desordenado a bienes creados; impide el progreso del alma en el ejercicio de las virtudes y la práctica del bien moral... aunque no rompe la Alianza con Dios» (CEC 1863). Los criterios tradicionales de discernimiento se sitúan o bien en la materia leve prescrita por la ley moral, o bien en la falta de conocimiento o consentimiento en una transgresión grave (CEC 1862).

Frente a estas descripciones, la ofrecida por la instrucción episcopal *Dejaos reconciliar con Dios* tiene la ventaja de usar una terminología más bíblica y existencial y de poner el pecado mortal en relación con la opción fundamental y la orientación fundamental del hombre a Dios que sería destruida por el pecado. El documento recoge la doctrina clásica para afirmar que algunos actos graves por su objeto pueden no ser realizados con pleno conocimiento y deliberado consentimiento, con lo que no dañarían la opción fundamental del hombre, que es la caridad de Dios. A continuación, esboza una descripción de los pecados veniales, leves o cotidianos, que, «sin romper la comunión y la amistad con Dios y sin apartarle de su gracia, contradicen el amor de Dios y hacen que el hombre se detenga en su camino hacia Dios y le debilitan para vivir en aquella comunión con El» [78].

a) *Fuentes de la distinción*

Ahora bien, una vez recordada esta división tradicional, es preciso preguntarse por las fuentes que la justifican y por el criterio habitual para establecerla.

Los Padres se fundaban para hacer tal distinción en múltiples textos bíblicos, como la comparación de la viga y la mota en el ojo (Mt 7,3-5), la contraposición entre colar los mosquitos y tragarse un

[78] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Dejaos reconciliar con Dios* (15.4.1989), 29.

camello (Mt 23,24), el comportamiento de los predicadores celosos y los negligentes (1 Cor 3,10-15), la enumeración paulina de los pecados que excluyen del reino de Dios (1 Cor 6,9-10) y, sobre todo, el texto de 1 Jn 5,16: «Si alguno ve que su hermano comete un pecado que no es de muerte, pida y le dará vida —a los que cometan pecados que no son de muerte—, pues hay un pecado que es de muerte, por el cual no digo que pida».

En este texto, bastante misterioso por cierto, era muy común que teólogos y predicadores vieran el equivalente de lo que la teología posterior habría de calificar como pecados mortales y veniales [79]. La exégesis moderna se pregunta si las expresiones ahí empleadas se refieren a los pecados premeditados que se reseñaban en el AT (cf. Lev 4,2ss; 5,1ss; Núm 15,22ss en contraste con Núm 15,30s), o a los pecados cometidos en abierta rebelión contra Dios, que se mencionan en los escritos de Qumrân (1 QS VIII, 22-IX,2) y en la carta a los Hebreos (cf. 10,26), o si se alude a los pecados del camino de la muerte evocados por la *Didajé* 1-5. Y concluye que no es posible establecer con absoluta seguridad en qué piensa el autor al referirse al «pecado que lleva a la muerte» [80].

Otro texto que resultó importante para la distinción de los pecados fue la parábola de los dos deudores: uno de diez mil talentos y el otro de cien denarios (Mt 18,23-25). También a él se refirieron con frecuencia los Padres: «Hay pecados leves y hay pecados graves —dice San Jerónimo—. Una cosa es deber diez mil talentos, y otra deber un cornadillo. Por una palabra ociosa y por un adulterio seremos hallados culpables; pero avergonzarse y ser atormentado, salir los colores a la cara y ser torturado por largo tiempo son cosas diferentes» [81].

También la doctrina posterior de la Iglesia se ha visto obligada a reafirmar la diversidad de los pecados, con frecuencia para frenar los brotes de un rigorismo que pretendería igualar la gravedad de todas las faltas. Contra el luteranismo, el Concilio de Trento afirma que aunque caigan en pecados leves y cotidianos, que también se llaman veniales, los justos no dejan por ello de ser justos (DS 1537, 1573, 1575, 1578). Pío V condena una de las proposiciones de Bayo en la que se afirmaba que «no hay pecado alguno que sea por naturaleza venial, sino que todo pecado merece la pena eterna» (DS 1920). Suena a un nominalismo excesivamente heterónomo el parecer de Gerson de que todo pecado es por su naturaleza mortal, de forma que si

[79] DEMAN, TH., «Péché», en *DThC* 12, 225. GUERG, M., «Geschichte der Sünde-Sünder der Geschichte», en *MÜTZ*, 41 (1990), 315-326.

[80] SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan* (Barcelona 1980), 301. Cf. TREVIJANO, P., «Pecado mortal y venial, grave y leve», en *Lum* 39 (1990) 127-146.

[81] SAN JERÓNIMO, *Adv. Iov.*, 2, 30: PL 23, 341-342.

existen pecados veniales es sólo por la benevolencia de la misericordia de Dios [82].

b) *Criterios para la distinción*

Pero, establecido el hecho de la diferencia entre los pecados, queda la difícil cuestión de determinar qué pecados caen en una u otra categoría y el motivo de la distinción.

Con relación a la primera, ya San Agustín afirmaba que no pertenece al juicio humano, sino al divino, determinar qué pecados son graves y cuáles son leves [83]. En este terreno la doctrina oficial de la Iglesia ha sido siempre más cauta que los juicios de los casuistas y las afirmaciones de los predicadores.

Con relación al criterio de la división, Santo Tomás, con buen acierto, se refiere al objeto mismo del acto humano en cuanto acepta o se opone a la caridad, que constituye el fin último del hombre [84]. Otros criterios se fundan en la capacidad y situación de la persona que actúa, en la advertencia que presta a su acción y a su ajuste moral, en la deliberación y en la libertad con que actúa o deja de actuar. Para Santo Tomás, la gravedad de los pecados depende de su mayor o menor alejamiento de la rectitud razonable [85]. Una vez más, la verdad del hombre es la medida de sus acciones.

La teología moral tradicional aplicaba con razón el principio de analogía también a esta distinción, afirmando que, en realidad, sólo al pecado moral corresponde tal nombre y la seriedad de lo que la revelación nos ha descubierto respecto a la situación de alejamiento de Dios y rechazo de su proyecto de amor y alianza. Pero la teología no resulta tan laudable, siempre y cuando trate de aquilatar de forma casi matemática la gravedad de cada acción u omisión moral, olvidando tanto la sabiduría de la reflexión agustiniana como las mismas cautelas que encontramos en los escritos neotestamentarios sobre la calificación del pecado ajeno.

En los últimos tiempos la cuestión de la diversidad de los pecados se ha vuelto a poner de actualidad, tanto por razón de la terminología como por razón del criterio de distinción.

— Teniendo en cuenta la importancia que la distinción entre pecados graves y leves tuvo desde el comienzo para la celebración de la reconciliación penitencial, autores ha habido que han propuesto

[82] GERSON, «De vita spirituali», en *Opera omnia*, Amberes, III; también en I, Introd. CXLIX-CL.

[83] SAN AGUSTÍN, *Enchiridion*, 78: PL 40, 269.

[84] *S.Th.* 2-2, 34-44.

[85] *S.Th.* 1-2, 73, 2.

una triple distinción de los pecados, que podrían clasificarse en veniales, graves y mortales. Tal propuesta, recogida incluso por los Padres en el Sínodo de 1983, pretende reservar la calificación de «mortales» para los pecados de obstinado rechazo de la luz y la salvación de forma definitiva. Con ello no pretende disminuir la seriedad de los pecados graves. La exhortación apostólica *Reconciliación y Penitencia* no parece oponerse radicalmente a esa «nueva» división, aunque añade un par de matizaciones: «Esta triple distinción podría poner de relieve el hecho de que existe una gradación en los pecados graves. Pero queda siempre firme el principio de que la distinción esencial y decisiva está entre el pecado que destruye la caridad y el pecado que no mata la vida sobrenatural; entre la vida y la muerte no existe una vía intermedia» [86].

— En cuanto al criterio de distinción, la teología contemporánea, siguiendo en esto los estudios de la Psicología, viene considerando que se podría apelar a la «opción fundamenlal». La cuestión fue suscitada también durante la sexta asamblea del Sínodo de Obispos [87]. El pecado grave supondría una opción radical y fundamental contra el amor de Dios y su proyecto sobre el mundo, formulación que no difiere excesivamente del planteamiento tomista. El pecado leve, en cambio, no contradice tal opción. Tal vez las discusiones originadas por el uso de esta categoría se deban a que no ha habido suficiente cuidado en subrayar el carácter de vocación de la moral cristiana [88]. No se ha afirmado con igual énfasis que no toda opción es igualmente humanizadora, ni se ha recordado la necesaria referencia a la verdad última del fenómeno humano, tema este de innegable importancia.

De ahí que la citada exhortación apostólica introduzca una especie de nota de cautela sobre el tema:

> «Se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de "opción fundamental" —como hoy se suele decir— contra Dios, entendiendo con ello un desprecio explícito y formal de Dios o del prójimo. Se comete, en efecto, un pecado mortal también cuando el hombre, sabiendo y queriendo, elige, por cualquier razón, algo gravemente desordenado. En efecto, en esta elección está ya incluido un desprecio del precepto divino, un rechazo del amor de Dios hacia la humanidad y hacia toda la creación: el hombre se aleja de Dios y pierde la

[86] JUAN PABLO II, *Reconciliación y Penitencia* (2.12.1984), 17: AAS 77 (1985) 223.

[87] FLECHA, J. R., «Sobre el sentido del pecado en el Sínodo de 1983», en *Salmanticensis* 33 (1986), 226.

[88] FRAHLING, B., «La vocación como categoría ética fundamental: interpelación del II Concilio Vaticano a la Teología Moral actual», en GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Iglesia, Teología y Sociedad veinte años después del Segundo Concilio del Vaticano* (Salamanca 1988), 297-311.

caridad. La orientación fundamental puede, pues, ser radicalmente modificada por actos particulares» [89].

Como ya se ha dicho en un tema anterior, creemos que la categoría de la «opción fundamental» pudiera, en efecto, ser útil para establecer la distinción entre los pecados, siempre que se evitara el riesgo de la subjetividad y se tuviera en cuenta la referencia a la verdad última del ser humano. A este tema se refiere de forma explícita la encíclica *Veritatis splendor* [90].

5. Pecado personal y estructural

El excesivo subrayado sobre los aspectos morales individuales ha producido como resultado que la situación y la acción humanas hayan sido estudiadas más desde los parámetros de la «culpabilidad» que desde los de la «finitud» [91]. De ahí que la categoría del pecado se haya reducido con excesiva frecuencia a los esquemas morales de la responsabilidad —y ésta exclusivamente individual— y de la libertad, implicadas en la comisión o en la omisión de determinados actos.

a) Hoy nos resulta evidente que tal subrayado nos ha conducido, por una parte, a primar las dimensiones individuales del pecado sobre las repercusiones sociales de la conducta humana y sobre la objetivización y esclerotización de tales comportamientos en estructuras humanas pero deshumanizadoras. Pero nos resulta igualmente evidente que el énfasis, necesario aunque francamente excesivo, colocado sobre los actos humanos en detrimento del estudio de las actitudes —tan oportunamente subrayadas ahora por la encíclica *Sollicitudo rei socialis* [92]— ha limitado, por otra parte, tanto la preocupación como el estudio y la catequesis sobre el pecado a los aspectos más puntuales de las decisiones humanas. Con ello se ha dejado de lado el amplio campo de las omisiones, así como la continuidad e historicidad de los comportamientos humanos responsables.

La aparición de la categoría de las «estructuras de pecado» u otras semejantes en los documentos oficiales de la Iglesia tiene lugar en los documentos de Medellín. Mantenida bajo sospecha durante un par de décadas, ha sido finalmente adoptada por la *Sollicitudo rei socialis.*

[89] JUAN PABLO II, *Reconciliación y Penitencia,* 17: AAS 77 (1985) 223.

[90] Cf. VS 69-70. Cf. KENNEDY, T., «Pecado mortal y pecado venial», en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 28.1.1994) 11.

[91] RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad,* 149-162; BASTIANEL, S., «Strutture di peccato. Riflessione teologico-morale», en *CivCat* 140/I (1989) 325-338.

[92] SRS 38 f: AAS 80 (1988) 579-580.

Intencionadamente, la encíclica alude al Dios «rico en misericordia», al «Redentor del hombre», al que es «Señor y dador de vida», en una abierta referencia a las tres encíclicas de Juan Pablo II que articulan una reflexión sobre el misterio trinitario de Dios revelado en Jesucristo y negado en la práctica por las estructuras de pecado.

b) La adopción de la terminología «estructuras de pecado» constituye la novedad más importante de la *Sollicitudo rei socialis.* Ya antes que la palabra, se encuentra en ella la descripción. Al hablar de las causas del empeoramiento de la situación social, se dice que «es necesario denunciar la existencia de unos mecanismos económicos, financieros y sociales, los cuales, aunque manejados por la voluntad de los hombres, funcionan de modo casi automático, haciendo más rígidas las situaciones de riqueza de los unos y de pobreza de los otros» (16c). Aun sin calificar como estructuras de pecado a estos mecanismos, la encíclica les atribuye sus características básicas: ser originados por la voluntad humana, su automatismo que escapa ya a la misma voluntad humana, sus efectos sobre la situación social y, por fin, la necesidad de aplicarles un cuidadoso análisis bajo el aspecto ético-moral.

Si del concepto pasamos a la denominación, las «estructuras de pecado» aparecen mencionadas no menos de diez veces a lo largo de la encíclica [93]. De entre todos esos pasajes llama especialmente la atención el primero de ellos, tal vez por lo inesperado de su planteamiento: «Hay que destacar que un mundo dividido en bloques, presididos a su vez por ideologías rígidas, donde, en lugar de la interdependencia y la solidaridad, dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado» (36a). Realmente nos encontramos ante una denuncia más fuerte de lo que hasta hace poco cabría esperar contra las diversas formas de imperialismo ideológico económico y político, apoyada esta vez en el discernimiento típico de la fe.

El análisis teológico-moral de tales estructuras se afina en el n.37 al analizar las actitudes que las soportan: el afán de ganancia exclusiva y la sed de poder —«a cualquier precio»—, es decir, la absolutización de unas actitudes humanas que se oponen a la voluntad divina y al bien del prójimo. Como si se retornase al pensamiento de los Santos Padres, la doctrina de la Iglesia vuelve a superar una ética individualista para considerar a las instituciones y los grupos sociales como sujetos de tales actitudes pecaminosas.

[93] Véase, más ampliamente, FLECHA, J. R., «La Teología del desarrollo. Estructuras de pecado», en POZA, B. (ed.), *Comentarios a la Sollicitudo rei socialis* (Madrid 1989), 23-57; SARMIENTO, A., «El pecado social», en *ScTh* 19 (1987) 869-881; ILLANES, J. L., «Estructuras de pecado», en VV.AA., *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»* (Madrid 1990), 379-397.

c) A la dificultad tradicional que no consentía hablar de pecado estructural por fijarse exclusivamenle en el aspecto de la transgresión y la responsabilidad, propias del individuo, se contrapone ahora una concepción más bíblica y existencial del pecado en cuanto situación fáctica de irredención, de inadecuación con el proyecto original de Dios. De forma analógica se podría decir de las estructuras lo que el Concilio de Trento decía de la concupiscencia: que puede, con el Apóstol (Rom 6,12ss), ser calificada como pecado, *quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.* También las estructuras de pecado provienen evidentemente de decisiones individuales pecadoras, pero terminan generando y, lo que es peor, justificando y aun exigiendo otras decisiones pecaminosas (cf. DS 1515).

De todas formas, el análisis teológico de la realidad empecatada, en la que las estructuras se oponen por igual a la paz y al desarrollo (SRS 39g), no conduce al fatalismo, sino a la conversión y al compromiso moral. El mal moral, fruto de muchos pecados que a «estructuras de pecado» conducen (37d), ha de generar y motivar una actitud moral y social configurada por virtud de la solidaridad, así como la determinación de empeñarse por el logro del bien común (SRS 38, 40).

Ese es el camino para la libertad y la liberación, puesto que «el principal obstáculo que la verdadera liberación debe vencer es el pecado y las estructuras que llevan al mismo, a medida que se multiplican y se extienden», afirma la encíclica, recordando el segundo de los documentos romanos sobre la Teología de la liberación [94]. Al entretejido de pecados personales y estructuras de pecado ha de corresponder la conversión personal, ciertamente, pero acompañada de gestos políticos, sociales, económicos y culturales verdaderamente decididos y eficaces.

6. Pecado y esperanza

a) La revelación cristiana no tiene al pecado como objeto inmediato. Su buena noticia es la de la salvación. En cada relato, en cada poema, en cada parábola y en cada exhortación en que aparece el pecado, la Escritura orienta las miradas hacia la esperanza de la redención. El pecado no tiene mañana. Su mañana es la salvación, generosamente ofrecida, y libre y agradecidamente aceptada. De ahí que la revelación del pecado sea siempre una revelación de la espe-

[94] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis conscientia,* 38,42: AAS 79 (1987) 569, 571. Cf. CASTIAU, CL. (ed.), *Péché collectif et responsabilité* (Bruselas 1986), esp. los trabajos de PALSTERMANN, J. y de BERTEN, I.

ranza. La peripecia del hombre no es un cuento sin sentido. Hablar de pecado no significa resignarse a su presencia.

b) Por otra parte, desde los antiguos Padres de la Iglesia a la moderna antropología, el hombre ha sido pensado con frecuencia como un ser itinerante. Va haciendo camino al hacerse. Vive ontológicamente en la tensión entre su ser y su devenir. Está constitutivamente anclado en la esperanza. Sin embargo, la esperanza es siempre difícil. Unas veces se pierde por la desesperación de quien anticipa la no-plenitud. Y otras veces, por la presunción de quien anticipa la plenitud. Ahora bien, todo pecado, individual o social, personal o estructural, puede ser considerado en esta perspectiva. Todo pecado, en efecto, lleva consigo un fruto de desesperanza o un fruto de presunción. De ahí que el pecado signifique siempre la frustración de la esperanza. Una abdicación de la dignidad prometida y esperada. La quiebra del aguardo. El pecado es siempre un gesto de pereza, de acedia fundamental. Porque el camino se pierde tanto por pensar que nunca se llegará a la meta como por considerar que ya se ha alcanzado. El pecado es el sedentarismo y el acomodo. La muerte de todas las utopías.

Y, paralelamente, la conversión supone aceptar el humilde camino de la esperanza que se hace cotidianidad y compromiso en la paciencia, esa magnífica —y malentendida— virtud que no significa debilidad, sino la tensa obstinación de quien acepta la temporalización de la esperanza y su encarnación en las mediaciones históricas. La paciencia, en cuanto compromiso activo, reivindica la credibilidad de la esperanza y la seriedad de la conversión.

c) Pero aún hay algo más. Con razón han escrito los obispos españoles que «las promesas escatológicas de Dios y las realidades futuras del hombre y del mundo nos llaman a vivir con seriedad la vida, a tomar ante el futuro decisiones responsables y a redimir con buenas obras el tiempo que aún se nos da» [95].

O la reflexión cristiana sobre el pecado recobra su talante escatológico o correrá el riesgo de instalarse en un acomodado presente. Sin esa orientación escatológica, la exhortación moral cristiana se identifica con cualquier propuesta ideológica o con cualquier proyecto político. La esperanza escatológica no menosprecia las esperanzas intermedias, pero tampoco puede identificarse totalmente con ellas. Si así fuera, perdería la oportunidad y hasta el derecho de ofrecer un plus de salvación —que a ella le ha sido ofrecido— y de intervenir proféticamente en la marcha de la historia.

No conviene olvidar que esa intervención y esa «reserva escatológica» ha de nacer de la com-pasión. La crítica profética ante el

[95] Instrucción pastoral *La verdad os hará libres,* 47.

pecado del mundo no debería brotar de la arrogancia o del desdén. La Iglesia entera, los cristianos todos, se saben itinerantes y pecadores. Reflexionar sobre el pecado o predicar sobre el pecado no es lanzar anatemas. La fe cristiana critica el pecado del mundo en cuanto deshumanismo del hombre y desmundanización del mundo. Pero lo hace por amor al hombre y por amor a ese mundo que es también el suyo, por ser el del Señor.

La reflexión sobre el pecado en el mundo y sobre el pecado del mundo estimula siempre en los creyentes la vocación a la «condescendencia» —*synkatábasis*— que han aprendido del mismo Dios que acomoda su paso al paso de los hombres [96].

[96] Cf. FLECHA, J. R., «Vivir de esperanza», en AA.VV., *Los novísimos. Esperar lo que vivimos y vivir lo que esperamos* (Salamanca 1990), 199-213.

CAPÍTULO XI

CONVERSION Y VIRTUD

BIBLIOGRAFIA

ALFARO, J., *Esistenza cristiana* (Roma, PUG, 1987); BENNÀSSAR, B., *El coratge de la Virtut* (Barcelona 1993); BOLLNOW, O. F., *Esencia y cambios de las virtudes* (Madrid 1960); CESSARIO, R., *Le virtù* (Milán 1994); DELHAYE, PH., *Rencontre de Dieu et de l'homme. I. Vertus théologales en général* (Tournai 1967); DÍAZ, C., «La felicidad y la virtud», en *RAgEsp* 23 (1982) 95-127; GEACH, P. T., *Las virtudes* (Pamplona 1993); GENNARO, *Virtudes teologales y santidad* (Madrid 1968); MACINTYRE, A., *Tras la virtud* (Barcelona 1987); PALAZZINI, P., *Vita e virtù cristiane* (Roma 1975); PESCH, O. H., «Teología de la virtud y virtudes teológicas», en *Concilium* 211 (1987) 459-480; PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, 3.ª ed. (Bogotá 1988); PINCKAERS, S., «La virtud es todo menos una costumbre», en *La renovación de la moral* (Estella 1971), 221-246; ROCHE, R., «Pénitence et conversion dans l'Evangile et la vie chrétienne», en *NRT* 79 (1967) 113-134; SCHNACKENBURG, R., «Predicación de penitencia en el NT», en *Existencia cristiana según el NT* (Estella 1976), 37-65; VERGES, A., *La conversión cristiana en Pablo* (Salamanca 1981).

La Teología Moral no debería limitarse a analizar el comportamiento negativo del ser humano. Jesús de Nazaret invitaba a sus seguidores a ser perfectos como el Padre de los cielos.

La parénesis no puede limitarse a reformar algunos actos del comportamiento humano responsable. Se trata de crear actitudes y hábitos estables. Tampoco el estudio moral de tal comportamiento puede limitarse a los actos concretos.

Habrá de orientar a la persona y a la sociedad hacia una continua y siempre renovada conversión, hacia el ejercicio de las virtudes en la realización de sí mismas, hacia la recuperación de la esperanza y el mantenimiento de las utopías más nobles.

A estos ideales de la «buena noticia» de la salvación dirigimos ahora nuestra atención.

I. UNA MORAL DE LA CONVERSION

Llamado a la salvación, el ser humano se encuentra en un mundo que vive bajo el signo de Adán y del pecado. Y su alejamiento del pecado es siempre lento y fatigoso. La virtud es siempre dinámica e histórica, como luego se dirá. Aunque encuentre su fundamentación

última en la realización del ser humano y, en la fe cristiana, en la reproducción del modelo humano revelado en Jesucristo, su comprensión, realización y pedagogía pasan necesariamente a través de múltiples mediaciones temporales y locales.

Pero, aunque así no fuera, el ser humano se vería siempre situado en la itinerancia entre el ideal de la virtud y su realización concreta. En esa dialéctica se sitúa precisamente la conversión a la que toda persona y todo cristiano han sido llamados. La conversión se refiere en el pensamiento bíblico al arrepentimiento o cambio de mentalidad del hombre que ha vivido alejado de Dios y de sus mandatos y decide revisar su vida y su comportamiento para regresar a la casa del Padre y a la alegría del reencuentro (Lc 15,7.10). Todo eso y más aún evoca el concepto bíblico de la *metánoia* [1].

1. Antiguo Testamento

En las páginas de la Biblia hallamos constancia de la conversión de muchos hombres y mujeres. Tras el adulterio de David, el profeta Natán pone ante sus ojos la magnitud y sinrazón de su pecado. El rey parece reaccionar por etapas. De la ira contra el malvado reflejado en la parábola de Natán, pasa a reconocer su propio pecado contra Dios (2 Sam 12,13). Y Dios perdona su pecado.

Elías sabe bien que sólo Dios es el artífice de la conversión de los corazones de su pueblo (1 Re 18,37). Lo cual no exime de culpa a los malhechores. Como otro Natán, se enfrenta con el rey Ajab para reprocharle el asesinato de Nabot. También aquí la denuncia del profeta suscita en el rey el arrepentimiento y la penitencia (1 Re 21,27-29).

Convendría contraponer el cap.36 de Jeremías con el cap.3 del libro de Jonás. Ambos profetas invitan a la conversión. Jeremías no es escuchado por el rey de Jerusalén, que rasga meticulosamente el rollo que le ha sido leído. Jonás es escuchado por las gentes de Nínive, que se convierten y hacen penitencia.

Las promesas de Dios están vinculadas a la conversión de los corazones, como recuerda el Deuteronomio: «Si vuelves a Yahveh tu Dios, si escuchas su voz en todo lo que yo te mando hoy, tú y tus hijos, con todo tu corazón y con toda tu alma, entonces Yahveh tu Dios cambiará tu suerte y tendrá piedad de ti» (Dt 30,2-3).

Uno de los oráculos mas bellos de Oseas contrapone el amor de Dios hacia Israel, al que trata y acaricia como a un niño, con la

[1] BEHM, J.-WURTHEWEIM, E., «Metanoéo», «metánoia», en *TWNT* 4, 972-1004.

infidelidad de ese pueblo que caerá en poder de Egipto y de Asur, precisamente por haberse negado a convertirse (Os 11,5).

A la oración de Salomón en el día de la dedicación del templo le fueron añadidos después del destierro algunos párrafos en los que se apela a una presencia de Dios que alcanza a toda la tierra. Es ahí donde se pide que Dios escuche desde los cielos y perdone a los miembros del pueblo que se conviertan en su corazón y le rueguen desde cualquier lugar al que hayan sido deportados (1 Re 8,44-51). Según el cronista, también Dios compromete su promesa con motivo de la dedicación del templo: «Si mi pueblo, sobre el cual es invocado mi nombre, se humilla orando y buscando mi rostro, y se vuelven de sus malos caminos, yo les oiré desde los cielos, perdonaré su pecado y sanaré su tierra» (2 Crón 7,14).

La conversión es un retorno a Dios. A ese cambio de vida y de costumbres, no limitado a las apariencias y los gestos rituales, invita el profeta Joel, con palabras que repiten la confesión tradicional de la clemencia de Dios: «Mas ahora todavía —oráculo de Yahveh— volved a mí de todo corazón, con ayuno, con llantos, con lamentos. Desgarrad vuestro corazón y no vuestros vestidos, volved a Yahveh vuestro Dios, porque él es clemente y compasivo, lento a la cólera, rico en amor, y se allana ante la desgracia» (Jl 2,12-13).

En las páginas de la Biblia encontramos, en efecto, muchos hombres y mujeres que se han vuelto a Dios para pedirle el don del cambio de vida: «Oh Dios, restáuranos, que brille tu rostro y nos salve», invoca el salmo 80. Unas palabras que se repiten en la oración recogida por Jeremías: «Me has corregido y yo me he dejado corregir como novillo indómito. Hazme volver y volveré, porque tú eres el Señor, mi Dios. Desde que me he vuelto hacia ti estoy arrepentido; en cuanto he comprendido, me he golpeado el pecho. Estoy avergonzado y confundido, pues soporto el pecado de mi juventud» (Jer 31,18-19).

El pecador que ha experimentado el pecado y la misericordia de Dios promete comunicar esta buena noticia a todos los hombres: «Oh Dios, crea en mí un corazón puro, renuévame por dentro con espíritu firme; no me arrojes lejos de tu rostro, no me quites tu santo espíritu. Devuélveme la alegría de tu salvación, afiánzame con espíritu generoso: enseñaré a los malvados tus caminos, los pecadores volverán a ti» (Sal 51,12-15).

2. Nuevo Testamento

El endurecimiento de los corazones que impide a los hombres convertirse no debe desanimar al profeta (Is 6,9-10). He ahí un texto

que será repetido muchas veces en el Nuevo Testamento (Mt 13,15; Mc 4,12; Jn 12,40; Hech 28,27) como para explicar a los ojos de los evangelizadores la dureza de los corazones a los que se dirige el mensaje.

a) Juan el Bautista se presenta en el desierto proclamando: «Convertíos, porque el Reino de los cielos está cerca». El texto evangélico nos da a entender que sus oyentes comprendieron que aquel grito era a la vez el anuncio de un espíritu y un talante nuevos, con los que habría que preparar los caminos del Señor (Mt 3,2-3), y la denuncia de las actitudes ético-religiosas que resultaban incompatibles con la misma llegada del Reino (Lc 3,10-14). Juan el Bautista habría de convertir los corazones de muchos hacia el Señor, según le había sido anunciado a Zacarías (Lc 1,16). Bautizando en el Jordán, invitaba a todos a la conversión del corazón, a practicar la justicia y a compartir sus bienes con los demás (Mt 3,2; Mc 1,4; Lc 3,3).

La «conversión» no era en el mensaje de Juan una cuestión de fórmulas rituales, sino de buenos frutos de comportamiento moral. Los hombres de todas las épocas han sentido la tentación de una fácil moral mágica que coloca la bondad o la maldad en las cosas *que se tocan, en la ciudad en la que se vive, en la institución a la que* se pertenece. Los fariseos de aquel tiempo pensaban que ya estaban salvados por el simple hecho de ser descendientes de Abrahán. El Bautista, por el contrario, subraya la importancia de la conversión del corazón (Mt 3,9).

La otra gran tentación ha sido siempre la de reducir la conversión al ámbito de las disposiciones *interiores*. Como si el cambio del corazón y de las intenciones no hubiera de tener repercusiones exteriores, visibles y socialmente constatables. El Bautista tenía buen cuidado en enfatizar, siguiendo la misma línea de los antiguos profetas, las dimensiones sociales de la conversión individual: «El que tiene dos túnicas debe dar una al que no tiene ninguna», decía (Lc 3,11-14).

b) También Jesús de Nazaret comenzó su misión proclamando este breve y vibrante mensaje: «El plazo se ha cumplido. El Reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15). El don de Dios y su soberanía exigían la disposición humana a la conversión.

Según los evangelios, el mensaje de Jesús de Nazaret coincide sorprendentemente con el del Bautista: «Convertíos, porque el Reino de los cielos está cerca» (Mt 4,17). Es más, éste parece ser el núcleo fundamental de su anuncio de buenas noticias: la conversión es necesaria, puesto que éste es el momento de Dios. La fe, como aceptación de la Buena Noticia, equivale en realidad a esa conversión que es cambio de actitud (cf. Mc 1,14-15).

A lo largo de su vida, Jesús parece preocupado por esa conversión que implica un cambio fundamental de actitudes. La recuerda cuando habla de Nínive (Mt 12,41) y se lamenta de que las ciudades galileas no se hayan convertido, como sin duda habrían hecho las ciudades paganas de Fenicia si hubieran presenciado las señales realizadas por Jesús (cf. Mt 11,20-21).

El Maestro va trazando una catequesis que, partiendo de los acontecimientos de la vida, frecuentemente dolorosos en un país sometido por una potencia extranjera, desemboca necesariamente en la necesidad de la conversión. «Si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo», dice Jesús, recordando a los galileos masacrados por Pilato con motivo de una peregrinación litúrgica y recordando a los obreros que trabajaban junto a la torre de Siloé (Lc 13,3.5). Como ya se ha dicho en el capítulo anterior, ante una mentalidad popular que suele vincular las desgracias físicas a los desórdenes morales, parece afirmar Jesús que tal conexión no es necesariamente automática; de lo contrario, muchos de sus oyentes habrían de morir violentamente, puesto que están necesitados de una urgente conversión.

Pero hay un pasaje en el que Jesús ejemplifica admirablemente el significado de la conversión, utilizando el esquema de las relaciones interpersonales para significar las relaciones del ser humano con Dios: «Si tu hermano peca, repréndelo; pero si se convierte, perdónalo» (Lc 17,3). Esa es precisamente la actitud de un Dios que perdona, en la fiesta y la alegría, al pecador que se convierte (Lc 15,7.10) [2].

c) Los discípulos del Maestro parecen haber entendido bien pronto la importancia de este mensaje. Ya en vida de Jesús parecen predicar por las aldeas la necesidad de la conversión (Mc 6,12). Pero ésa es la exhortación que se repite con más insistencia en el marco de las primeras predicaciones apostólicas después de Pentecostés (Hech 2,38). Así lo proclama Pedro en el pórtico de Salomón: «Arrepentíos y convertíos para que vuestros pecados sean borrados, a fin de que del Señor venga el tiempo de la consolación y envíe al Cristo que os había sido destinado» (Hech 3,19-20). Ese es el mensaje que Pablo y Bernabé repetirán cuando las gentes de Iconio traten de adorarlos por haber curado al tullido (Hech 14,15). Esa recuerda Pablo que es su propia vocación: abrir los ojos a los paganos «para que se conviertan de las tinieblas a la luz» (Hech 26,18).

Para los primeros predicadores del Evangelio, la conversión es un regalo de Dios que, asombrosamente, es concedido también a los paganos (Hech 11,18; 20,21).

[2] ROCHE, R., «Pénitence et conversion dans l'Evangile et la vie chrétienne», en *NRT* 79 (1967) 113-134.

d) En los escritos paulinos se subraya que la conversión nace de la bondad misericordiosa de Dios (Rom 2,4), pasa por la íntima insatisfacción del hombre que no se encuentra a sí mismo en su actuar (2 Cor 7,9-10) y desemboca en el pleno conocimiento de la bondad y en la vuelta al buen sentido (cf. 2 Tim 2,25).

El vidente del Apocalipsis, finalmente, repite insistentemente a las iglesias la urgente llamada a la conversión, descrita ahora como un redescubrimiento y nueva actuación de la primitiva y fascinada caridad hacia su Señor y hacia los miembros de la comunidad, actitud que exige el abandono de las mil idolatrías de la vida frívola y pecadora (Ap 2,5.16.21.22; 3,3.19).

3. Reflexión cristiana

Aun después de haber descubierto la vital importancia que la invitación a la conversión encuentra en el mensaje neotestamentario, todavía se agazapan en nosotros varias tentaciones y malentendidos contra esta categoría fundamental de la vida cristiana [3].

a) Durante mucho tiempo ha sido bastante habitual una educación moral basada predominantemente en la ley positiva. Según un antiguo esquema, que, como hemos visto, se remonta al Nominalismo, un comportamiento se consideraba bueno por haber sido prescrito así, y no al contrario. En un esquema moral de ese tipo, la persona se siente «obligada» a un cumplimiento mínimo, en lugar de sentirse «llamada» al cumplimiento del ideal máximo posible. En una moral de ese tipo, el énfasis del esfuerzo ético se coloca casi siempre en los actos más que en las actitudes. Ya hemos visto cómo no se debería minimizar ninguno de los dos componentes del comportamiento humano responsable.

No es extraño, en consecuencia, que, en una moral regida por los imperativos de la ley positiva, el ser humano caiga con frecuencia en la tentación del fariseísmo: se considera éticamente bueno porque ha cumplido con escrupulosidad unas determinadas prescripciones positivas. Con ello logra, además, vivir en una especie de seguridad interior que le impide descubrir el largo camino que aún le falta por recorrer para llegar a la bondad moral y «al estado del hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13). Esa autosatisfacción le impide al hombre descubrir el ámbito de la generosidad, de la entrega, de los pequeños o grandes actos de heroísmo que no parecen caer bajo la prescripción de la ley. Le impide percibir los

[3] El tema de la conversión ha sido muchas veces tocado por los diálogos ecuménicos actuales: GM 2, 133-138.1213-1216.1520-1522.

pecados de omisión, especialmente los pecados contra el amor (cf. Lc 16,19-31).

En un comportamiento moral, articulado bajo los preceptos positivos de la ley, la conversión tiende a ser entendida como una disminución del número de actos prohibidos, sin que el presunto convertido tenga que preocuparse en exceso por modificar sus íntimas actitudes ante lo otro, ante los otros, ante el Absolutamente Otro.

b) De ahí que la verdadera conversión tenga tanto que ver con una nueva jerarquización de los valores éticos asumidos por la persona. En una perspectiva más evangélica, es preciso reconocer que la verdadera conversión significa una adhesión afectiva y efectiva a los valores y modelos anunciados proféticamente en el mensaje de las Bienaventuranzas.

Los valores de este mundo los tenemos ante los ojos. Nuestro mundo se rige habitualmente por los principios del tener, el poder y el placer, como ya aseguraban los escritos joánicos (1 Jn 2,16). La fe significa creer lo que no vemos, es decir, aceptar que el ser humano alcanza su realización última siguiendo unos valores que habitualmente no ve vividos a su alrededor. «Creer y convertirse» significa aceptar vivir en este mundo de acuerdo con los ideales expuestos en las Bienaventuranzas: los valores por los que Jesús vivió y por los que aceptó la muerte.

La conversión no es, pues, un cambio meramente cuantitativo, sino una mutación cualitativa: la vocación-opción, valiente y gozosa, por los valores del Evangelio que fundamenta nuestra esperanza (cf. Heb 3,6). Complica el anuncio de la salvación al ser humano que lo renueva en su integridad personal y en sus dimensiones espacio-temporales: su mundo y sus estructuras, su memoria histórica, sus proyectos futuros, su planificación del presente [4].

c) De ahí que la conversión tenga tanto que ver con la evangelización. Para el cristiano, el pecado es algo más que la transgresión de una ley positiva, sea ésta eclesiástica o civil. El pecado marca, como un signo de posesión de las tinieblas, las parcelas que aún no se han abierto existencialmente al baño de la luz de Jesús el Mesías. El pecado no es sólo un acto. El pecado es una actitud antievangélica o pre-evangélica. El pecado denota la sequedad de la pampa no regada por la gracia, por la paz, por la luz, por la opción en favor de Jesucristo y su vida.

Convertirse es, por tanto, ir abriendo una y otra parte del acontecer espacio-temporal de la vida humana a la visita salvadora de Dios en Jesús el Cristo (cf. Lc 19,41-44).

[4] BOROBIO, D., *Reconciliación penitencial. Tratado actual del sacramento de la penitencia* (Bilbao 1990), 134.

Convertirse es, al mismo tiempo, abrirse al mensaje de la evangelización que es dirigido a la persona —y a las estructuras en las que se construye o destruye la humanidad—. Un mensaje que llega a través de los que vieron, contemplaron y tocaron (cf. 1 Jn 1,1). Pero es también abrirse para anunciar a otros esa gozosa y desconcertante experiencia que constituye el encuentro con la Palabra de la Vida (cf. 1 Jn 1,2-3). No hay verdadera conversión sin anuncio evangelizador [5], como ha subrayado explícitamente la encíclica *Veritatis splendor:*

> «La evangelización —y por tanto la "nueva evangelización"— comporta también el anuncio y la propuesta moral» (VS 107).

Pero tampoco hay verdadera conversión sin la conciencia, humilde y serena, del propio pecado, de la solidaridad en el pecado social y estructural, del que los pecados personales son reflejo y causa a la vez. La conversión inicial nunca da motivos para el orgullo. Los cristianos no son los hombres impecables, sino esos pecadores que, invitados a la salvación, ya no se resignan a seguir viviendo en pecado. La Iglesia es una comunidad santa, pero se sabe siempre necesitada de continua conversión (LG 8). Siempre será necesario un cambio de rumbo y de costumbres. En la Iglesia y en el mundo. Siempre será necesario un cambio de actitudes: de la insolidaridad a la fraternidad, del narcisismo al voluntariado social, de la altanería a la cercanía, de la frialdad a la ternura, de la irreligiosidad a la adoración [6].

II. UNA MORAL DE LA VIRTUD

Hasta hace poco tiempo, hablar de la virtud sonaba a lenguaje arcaico. Cuando se hablaba de una persona virtuosa, muchas personas esbozaban un gesto de conmiseración. En un mundo de la competitividad, parecía entenderse la virtud como la cualidad característica de los débiles y los impotentes ante las fuerzas que dominaban el escenario público.

Y, sin embargo, la virtud, por su misma raíz etimológica, debería evocar la fuerza y el valor que caracterizan a un ánimo varonil y decidido a emprender grandes hazañas.

[5] PIERRÓN, J., «La conversión, retorno a Dios», en *Grandes temas bíblicos* (Madrid 1972), 181-200; PIVA, P., «Conversión», en *DETM* 136-143.

[6] Sobre la importancia de la penitencia y la conversión en el diálogo ecuménico actual, ver GM 2, 29.632.2041-2045.2242-2243.

La virtud puede entenderse en un sentido más amplio o bien en un sentido moral más estricto. En el primer caso, la entendemos como una capacidad anímico-espiritual del hombre desarrollada con esmero, p.ej., en el ámbito del conocimiento. En un sentido más estricto, la virtud es «una disposición habitual y firme a hacer el bien». El *Catecismo de la Iglesia Católica,* que nos ofrece esta definición, añade inmediatamente que la virtud «permite a la persona no sólo realizar actos buenos, sino dar lo mejor de sí misma» *(CEC* 1803) [7].

1. La virtud en la historia cristiana

a) *La Sagrada Escritura*

— Un recorrido por las páginas del AT nos ayudaría a descubrir la importancia concedida a la fe en el Dios de las promesas, a la esperanza prometida, al amor a los semejantes, la fidelidad a la Ley, la búsqueda de la justicia, etc. El libro de Tobías es un elogio a la caridad hacia el prójimo, hacia la piedad hacia Dios, la aceptación de sus designios (Tob 3,1-6,12-23). Jonás predica la penitencia y Sofonías alaba la humildad de los pobres de Yahveh. En los salmos se alaba al hombre piadoso que, con manos limpias, promueve la justicia y puede subir al templo del Señor. Los libros sapienciales trazan con frecuencia el ideal moral en términos de virtud y sabiduría.

— En el Nuevo Testamento se halla casi ausente la palabra *areté* que había reflejado para los griegos el ideal de la vida humana [8]. Apenas si se la encuentra en Flp 4,8; 1 Pe 2,9; 2 Pe 1,5. Se utiliza, en cambio, con frecuencia la palabra «dynamis» (fuerza o poder) que se tradujo al latín por *virtus.* Conviene ver en el texto griego alguno de los siguientes lugares: Lc 1,17; Hech 3,12; 4,17; 6,8; 1 Cor 4,19; 2 Cor 1,8; Ef 3,16; Ap 3,8. Y, sobre todo, habrá que leer Col 1,11, donde se encuentra un curioso juego de palabras que subraya expresivamente cuanto aquí se afirma.

Pero no falta ciertamente el rico contenido de la virtud, liberado de cualquier sombra de legalismo y exterioridad a la que pudiera haber sido asociado por una interpretación farisaica de la Ley. Las Bienaventuranzas proclaman la dicha de unas actitudes nuevas. El

[7] Cf. RAHNER, K., «Virtud», en *SM* 6, 873, donde la define como «la fuerza para realizar lo moralmente bueno, especialmente para hacerlo con alegría y constancia, venciendo resistencias internas y externas y a costa de sacrificio». Recuérdese su obra *Mut zur Tugend* (Basilea 1979).

[8] Recuérdense los diálogos *Laques* y *Protágoras* de PLATÓN, así como ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco,* esp. los libros 2-6. Cf. GAUTHIER, R. A., *La morale d'Aristote* (Paris 1963).

mismo sermón de la montaña determina la orientación de algunas virtudes concretas (Mt 7,7-20). Los evangelios sinópticos están llenos de notas sobre diversas virtudes: la fe (Mt 5,8-13; Mc 16,16), el amor a Dios y al prójimo (Mt 22,34-40; Mc 12,29-31); la penitencia (Mt 3,1-6; Mc 6,12; Lc 3,8), la veracidad y fidelidad a la palabra dada (Mt 5,33-37), la austeridad y la renuncia (Mt 16,24-25; Mc 9,34; Lc 9,47-48), la humildad (Mt 18,1-6); la vigilancia y la oración (Mt 26,41), la misericordia por delante del sacrificio (Mt 9,13).

— Por lo que se refiere a los escritos paulinos, ya se ha aludido en esta obra al puesto que las virtudes teologales tienen en su esquema moral. Ya en su primera carta, el Apóstol presenta algunas exigencias positivas de la vida de la comunidad, como la paz, la paciencia, la magnanimidad y la alegría (1 Tes 5,13-16). Recuérdense sus exhortaciones a la caridad (Rom 12,9-13; 13,8-10; 1 Cor 13,4-7; 1 Tes 4,9). Tras evocar una lista de las obras de la carne, ofrece Pablo una lista de virtudes morales como frutos del Espíritu: «amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gál 5,22-23). En las cartas pastorales se evocan algunas de las virtudes griegas más estimadas en la comunidad cristiana (1 Tim 6,11) y se trata de ofrecer un ideal de vida virtuosa para las diversas situaciones de los fieles (Tit 2,2-10).

— Virtudes que la teología joánica resume en el cumplimiento del mandato del amor (Jn 15,12-27) que debe conducir a la santificación de los discípulos (Jn 17,9-26). Un amor que, enraizado en la fe (1 Jn 5,1-5), ha de guiar la vida moral de la comunidad (1 Jn 4,7-21; 2 Jn 6).

La primera carta de Pedro exhorta a la fe, la esperanza y el amor fraterno (1 21-23; 4,8). Recuerda a los esposos la castidad y el respeto mutuo (3.1-7) y a todos la lealtad y la sinceridad (2,1), la prudencia y la sobriedad, la hospitalidad y el servicio (4,7-11).

La carta de Santiago es una ferviente exhortación a la justicia, a la paz (3,18; 5,1-6), a la concordia (4,1.11) y a la paciencia (5,7-11).

b) *Los Padres de la Iglesia*

En los escritos de los Padres se denominan a veces como virtud los frutos del Espíritu, las obras bellas y buenas de los creyentes. De todas formas, los Padres conceden a esta categoría un puesto importante en sus exhortaciones al progreso en el bien [9]. Su enseñanza

[9] Ver, p. ej., SAN AMBROSIO, *Super Lucam*, 5,6,20ss: PL 15, 1653; SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.*, 2,19: PL 32, 1268, donde ofrece una definición de cuño aristotélico: «virtud es lo que hace bueno al que la posee y buena la obra que realiza»; *De Trin.* 6,4: PL 42, 927.

pone de relieve el carácter sobrenatural de la virtud propiamente cristiana. Es interesante la definición de Clemente de Alejandría, que sitúa la virtud en el ámbito afectivo, pero guiada por la razón con miras al ordenamiento de la totalidad de la vida [10].

Las virtudes son, como diría Orígenes, las «luminarias del mundo». De Dios vienen y a él nos conducen. Las virtudes morales presuponen la fe, la esperanza y la humidad, pero no son nada si no están inspiradas y guiadas por la caridad [11].

c) *Santo Tomás*

Son numerosas las ocasiones en las que la virtud encuentra un puesto de privilegio en los escritos de Santo Tomás. Por ejemplo, en una de las cuestiones disputadas: *De virtutibus in communi.* Habla de ellas en el comentario a las *Sentencias* [12]. Pero es sobre todo en la *Suma Teológica* donde expone de forma más completa su doctrina sobre ellas, de tal forma que las toma como cañamazo para tejer todo el entremado moral de su reflexión teológica [13].

En la *Suma Teológica,* Santo Tomás incluye el tratado de las virtudes después de haber examinado la felicidad como fin del hombre y después de haber estudiado los actos humanos y las pasiones. En el marco de los principios interiores de la acción humana, y concretamente de los hábitos, se sitúa precisamente la consideración de la virtud. Tras haberla considerado como un hábito operativo bueno, Santo Tomás ofrece y discute esta definición agustiniana de la virtud: «La virtud es una cualidad buena de la mente, por la cual se vive rectamente, de la que nadie usa mal y que Dios actúa en nosotros sin nosotros» [14].

Más adelante estudia el Santo las virtudes cardinales (q.61) y las teologales (q.62). Muchas de sus cuestiones han perdido vigencia hoy. Pero no su intuición fundamental, según la cual la vida moral no se absuelve por la ejecución de unos actos independientes, sino por la incorporación de unos hábitos virtuosos que, con la ayuda sobrenatural de la gracia, realizan al ser humano y lo conducen a la

[10] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paedag.* 1,13: PG 8, 372: «Ipsa enim virtus est animae consentiens affectio, rationi sujecta per totam vitam».

[11] MICHEL, A., «Vertu», en *DTC* 15, 2743-2748.

[12] *In III Sent.* dist. 23 y 33.

[13] *S.Th.* 1-2, 55-67, sección completada por otra cuestión sobre los dones del Espíritu Santo (68), otra sobre las bienaventuranzas (69) y una última sobre los frutos del Espíritu (70).

[14] *S.Th.* 1-2, 55, 4.

felicidad, que, en último término es el encuentro amoroso y beatificante con Dios [15].

d) *Doctrina de la Iglesia*

También la doctrina de la Iglesia ha visto las virtudes en su íntima relación con la gracia de Dios y con el compromiso ético del creyente.

Entre los errores de J. Hus, el Concilio de Constanza condenó la opinión que sostiene que el hombre vicioso todo lo que hace lo realiza de forma viciosa, mientras que el virtuoso, haga lo que haga, actúa siempre virtuosamente (DS 1216). Merece la pena recordar tal pronunciamiento. La doctrina condenada podría dar origen tanto a una falsa concepción de la gracia y la libertad como a un automatismo ético que, por otra parte, puede en la práctica generar prejuicios e intolerencia.

Con motivo de la crisis originada por los movimientos de la Reforma, el Concilio de Trento ha incorporado las virtudes teologales al proceso de preparación del hombre a la justificación. Un proceso que no puede comenzar si no es gracias a la iniciativa y la ayuda de la gracia divina. El proceso incorpora la fe en las promesas de Dios y la redención por Jesucristo, pasa por la esperanza en la misericordia de Dios y llega al amor de Aquel que es la fuente de toda justicia y santidad. Las virtudes teologales, y especialmente el amor, se concretan en el rechazo del pecado, en la actuación de la conversión y su celebración sacramental, así como en la incoación de una vida nueva y la observancia de los mandatos divinos (DS 1526).

Es cierto que la doctrina de la Iglesia ha tenido que reivindicar, por ejemplo contra los jansenistas, la existencia de auténticas virtudes naturales [16], pero, por otra parte, se ha visto obligada a reprobar las actitudes de los que, tratando de exaltarlas, despreciaban las virtudes sobrenaturales (DS 3343-3345).

2. El retorno de la virtud

En nuestros días, la categoría de la «virtud» ha vuelto a ganar prestancia y actualidad, tanto en la filosofía contemporánea [17], como

[15] Véanse las siete tesis, centradas en las virtudes, con las que se resume la moral tomista en PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales,* 13.

[16] *DS* 1916, 1925, 1936-1938, 1962, 2307-2309.1444.

[17] FELÍU EGIDO, V., *Teoría de la virtud* (Madrid 1954); GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (México 1957); CHAUCHARD, P., *Vices et vertus, vertus et vices. La passion de l'optimum* (Paris 1963); JANKÉLEVITCH, V., *Traité des vertus,* 3

en los pronunciamientos recientes del magisterio y en la reflexión teológica.

a) El Concilio Vaticano II menciona repetidas veces las virtudes teologales como claves fundamentales para un estilo de vida cristiana. Así lo expresa en una fórmula muy lograda, que nos remite a lo mejor de la tradición cristiana: «Este Concilio quiere proponer la doctrina auténtica sobre la revelación y su transmisión para que todo el mundo la escuche y crea, creyendo espere, esperando ame» (DV 1). Y en la constitución sobre la Iglesia, refiriéndose a todos los fieles, afirma que «cada uno debe caminar sin vacilación por el camino de la fe viva, que engendra la esperanza y obra por la caridad, según los dones y funciones que le son propios» (LG 41a). La vida espiritual del laico «exige ejercicio continuo de la fe, de la esperanza y de la caridad» (AA 4b) [18].

b) No es posible recordar aquí las numerosas ocasiones en que el tema de las virtudes aparece en el magisterio de Juan Pablo II. En general se encuentran evocadas en la encíclica *Dominum et vivificantem* 55c.67a, en *Sollicitudo Rei Socialis* 39j y en *Veritatis splendor* 48c. Esta última encíclica alude explícitamente a las virtudes cardinales y las teologales (VS 64a).

Además habría que recoger las numerosas referencias que cada uno de los documentos dedica a cada una de las virtudes como la fe, la esperanza, la solidaridad [19].

c) En el *Catecismo de la Iglesia Católica.* Hemos comenzado este capítulo recordando precisamente la definición que de la virtud ofrece el *CEC* (1803). Inmediatamente después pasa el texto a presentar las virtudes humanas, que son descritas como «actitudes firmes, disposiciones estables, perfecciones habituales del entendimiento y de la voluntad que regulan nuestros actos, ordenan nuestras pasiones y guían nuestra conducta según la razón y la fe» (1804).

El *Catecismo* expone de forma sucinta las virtudes cardinales, que, accesibles por la razón humana y sistematizadas en la cultura griega, se encuentran también reflejadas en la literatura bíblica (1805-1809).

Estas virtudes, que pueden adquirirse mediante las fuerzas humanas, proporcionan la felicidad, el dominio y el gozo para llevar una

vols. (Paris 1968-1972); Pieper, J., *Las virtudes fundamentales,* 3.ª ed. (Bogotá 1988); MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona 1987); Camps, V., *Virtudes públicas* (Madrid 1990); Cortina, A., *Etica sin moral* (Madrid 1990); Abbà, G., *Felicidad, vida buena, virtud* (Barcelona 1992).

[18] Se encuentra una alusión a las tres virtudes teologales en LG 31 b; GS 48 b; AG 14 e; PC 25; AA 3 b.

[19] Véase el buen índice de temas en la ed. de Martínez Puche, J. A., *Encíclicas de Juan Pablo II* (Madrid 1993).

vida buena. Por una especie de retroalimentación, nacen de actos moralmente buenos y, a su vez, generan y facilitan la ejecución de otros actos buenos. Sin embargo, la armonía que habrían de producir en el ser humano no siempre es fácil en el estado actual. La gracia de Dios facilita la búsqueda de tales virtudes, al tiempo que las purifica y eleva al orden sobrenatural (*CEC* 1810-1811).

Podríamos añadir que, transformadas por la gracia, y reveladas en plenitud en Jesucristo, la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza tienen para el cristiano una configuración y unas exigencias de radicalidad que las hacen aparecer como realmente nuevas. La prudencia del creyente, por ejemplo, se confunde con la locura de la cruz y su fortaleza con la *parresía* de los profetas y los mártires, mientras que la justicia apela a la desbordante misericordia de Dios y la templanza se convierte en pobreza de espíritu y opción por los pobres.

A continuación se refiere el *Catecismo* a las virtudes teologales, «que adaptan las facultades del hombre a la participación de la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4), se refieren directamente a Dios y disponen al cristiano a vivir en relación con la Santísima Trinidad» (1812). Por lo que a este curso corresponde, es importante que, antes de pasar a presentar brevemente la fe, la esperanza y la caridad, añada el *Catecismo* esta nota:

> «Las virtudes teologales fundan, animan y caracterizan el obrar moral del cristiano. Informan y vivifican todas las virtudes morales. Son infundidas por Dios en el alma de los fieles para hacerlos capaces de obrar como hijos suyos y merecer la vida eterna. Son la garantía de la presencia y la acción del Espíritu Santo en las facultades del ser humano» (1813).

Como en la exposición de Santo Tomás, se completa esta sección con el recuerdo de los dones del Espíritu Santo, que sostienen la vida moral de los cristianos, y por los frutos del Espíritu, que hacen de la nueva vida una primicia de la gloria eterna (1830-1832).

Más adelante se vuelve a mencionar las virtudes teologales para presentarlas como objeto de la exigencia moral del primer mandamiento del decálogo. La fe, la esperanza y la caridad son, en efecto, don de Dios, pero a la responsabilidad del creyente se confía su acogida y su ejercicio. Por ellas se define su vocación [20].

[20] *CEC* 2086-2094, así como 2134: «El primer mandamiento llama al hombre para que crea en Dios, espere en El y lo ame sobre todas las cosas».

3. Para una moral de la virtud

En consecuencia, la Teología Moral Fundamental habría de preguntarse constantemente por el puesto de la virtud tanto en el comportamiento responsable de los discípulos de Jesucristo como en la reflexión refleja sobre tal comportamiento y responsabilidad. La nueva vida no se limita a la evitación del pecado. Ha de mirar a la realización del ser humano a la medida del hombre revelado en Jesucristo. Con razón se ha podido decir que «las virtudes teologales son el nombre (un poco rígido) para la experiencia de la gracia aceptada de Dios, la cual en último término es Dios mismo» [21]. La moral cristiana es una moral de la gracia y, en consecuencia, es una moral de la fe, de la esperanza y de la caridad. Y a la luz de esta tríada, las virtudes morales alcanzan su verdadera realización sobrenatural.

De todas formas, es necesario tener en cuenta algunas notas que configuran la naturaleza y dinámica de las virtudes.

a) En primer lugar, es preciso recordar que la noción de la virtud es antropológica y cultural a la vez. Las virtudes se refieren a la última verdad del ser humano, pero son percibidas, realizadas, promovidas, educadas y premiadas de acuerdo con los parámetros culturales de una determinada época y una determinada sociedad.

De ahí que remitan siempre al ser del hombre. De ahí que su percepción y realización estén, sin embargo, sometidas al cambio de acento de cada momento y cada lugar.

b) Eso significa que la virtud es estable y dinámica a un tiempo. La estabilidad se refiere a la búsqueda de la realización y la felicidad. La dinamicidad no sólo dice relación al ambiente y a los modos que condicionan su pecepción, sino también a los ritmos, condicionantes, intereses y pasiones de la misma persona.

Los antiguos discutieron largamente la cuestión de la mediedad de las virtudes morales. Era, en el fondo, una forma de subrayar esta itinerancia y movilidad de las virtudes que las sitúa entre extremos que ponen en peligro la verdadera humanización. Se trataría, también aquí, de repensar este tema desde la perspectiva de la actualización de los valores éticos.

c) Una vez más, se puede aplicar a las virtudes la ya conocida dialéctica entre la autonomía y la teonomía. Responden, en efecto, al ser del hombre y por él son dictadas y configuradas. Las virtudes no vienen dictadas por las leyes o la aprobación de la mayoría, sino por la misma realidad creada, psicosomática, personal y social, del ser humano.

[21] RAHNER, K, «Virtudes», en *SM*, 6, 877.

Pero el creyente confiesa que tal realidad ha sido diseñada por el Dios creador, redimida por Cristo y santificada por el Espíritu de Dios. La dialogicidad y vocación sobrenatural que las virtudes teologales infunden en el dinamismo moral del cristiano apelan necesariamente a una teonomía que, lejos de destruir la dignidad humana, la realiza, precisamente informando y elevando las virtudes morales.

d) Tanto la razón humana como la revelación cristiana nos invitan a considerar, a la vez, el carácter personal y comunitario de las virtudes, tanto las teologales como las espirituales. El creyente apuesta en la fe todo su ser personal y su personal peripecia, pero al mismo tiempo se sabe perteneciente a una comunidad de creyentes a través de cuya mediación ha recibido su fe y ante la cual es en cierto modo responsable. Algo parecido cabe decir de la esperanza y la caridad.

Pero algo semejante ocurre con las virtudes morales. La prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza no son meros expedientes personales de supervivencia o autorrealización. Revelan y actualizan en cierto modo la vocación comunitaria de todo ser humano. No basta ser justos si no se lucha por la promoción de la justicia. La cuestión del pecado estructural debería completarse con una reflexión sobre las necesarias apoyaturas estructurales para la promoción de la virtud.

e) La virtud es inevitablemente cristológica y eclesial. La fe cristiana, en consecuencia, no se limita a recoger el esquema de las virtudes morales que previamente han podido ser descubiertas por la razón y la experiencia de la humanidad. Para la moral cristiana, el Mesías Jesús de Nazaret ha sido constituido por Dios Palabra e imagen definitiva de las virtudes que constituyen la cifra y meta de la humanidad.

Pero, al mismo tiempo, la percepción de las virtudes y la exhortación para su actualización encuentra su ambiente adecuado en la comunidad eclesial. El Pueblo de Dios es la comunidad que, en Jesucristo, ha descubierto y trata de vivir los valores y virtudes que el Padre le ha revelado gracias a la presencia y guía del Espíritu. Frente a la solidaridad en el pecado, los redimidos confiesan la comunión de los santos y la solidaridad en la virtud y la gracia.

III. UNA MORAL DE LA ESPERANZA

La moral cristiana no puede evitar hablar del pecado. Pero hablar del pecado no significa resignarse a su presencia. Los cristianos no se dejan apresar por las negatividades del presente. Su moral es prospectiva. Es decir, se pregunta qué ideal de hombre ha de realizar

y que sociedad ha sido querida por Dios y decide anticipar su realización. La esperanza del futuro se convierte en fuerza dinámica para la transformación del presente [22].

No hace falta recordar ahora algunas de las más conocidas críticas marxistas contra la religión, como «sol ilusorio», «opio del pueblo», «halo de santidad», «suspiro de la criatura agobiada», es decir, consuelo aparente y evasivo para el sufrimiento humano. Ninguna acusación ha dolido tanto a los cristianos, sobre todo, si no se limita a la eficacia práctica y coyuntural de la vivencia religiosa, sino cuando llega a negar la misma «fidelidad a la tierra», la misma terrenalidad intrínseca de una fe que se enraíza precisamente en la encarnación del Verbo de Dios en la peripecia humana y en la humana historia.

Para el marxismo clásico, la esperanza religiosa, y en este caso la esperanza cristiana, a fuerza de mirar al cielo, olvidaría las demandas y las realidades de este suelo y de este mundo conflictivo. Sin aludir explícitamente a la acusación marxista, el Concilio Vaticano II parece tener en cuenta sus presupuestos cuando, tras exponer las raíces y modos del ateísmo sistemático, afirma que «la esperanza» escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio (GS 21; cf. GS 39).

En un discurso pronunciado en el pórtico de Salomón, tras la curación del tullido, Pedro se dirige al pueblo que comenta estupefacto lo ocurrido. En un momento, Pedro vincula la conversión moral con la espera cristiana del Señor (Hech 3,19-21). Los cristianos de las primeras generaciones, que repiten con entusiasmo el *Maran atha* (1 Cor 16,22), tienen la conciencia de poder preparar con su comportamiento moral la venida del Día del Señor y la aparición de un mundo nuevo en el que habite la justicia (cf. 2 Pe 3,12-13). El autor de la carta a Tito vincula a la esperanza el comportamiento moral en una triple referencia a lo otro, los otros y el Absolutamente Otro. El cristiano que espera a su Señor se comporta sobria, justa y piadosamente (cf. Tit 2,12-14).

Con razón afirman los obispos españoles que «las promesas escatológicas de Dios y las realidades futuras del hombre y del mundo nos llaman a vivir con seriedad la vida, a tomar ante el futuro deci-

[22] ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona 1972); GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza* (Salamanca 1995); KERSTIENS, F., *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens* (Mainz 1969); LAURENTIN, R., *Nouvelles dimensions de l'espérance* (París 1972); MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969); ID., *Esperanza y planificación del futuro* (Salamanca 1971); ID., *El futuro de la creación* (Salamanca 1979); MOLTMANN, J.-HURBON, L., *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch* (Salamanca 1980).

siones responsables y a redimir con buenas obras el tiempo que aún se nos da» (VhL 47) [23].

O la reflexión cristiana sobre la moralidad, y en consecuencia la catequesis de la misma, recobra su tono escatológico o correrá el riesgo de favorecer la instalación de los creyentes en un acomodado presente. Sin esa orientación escatológica, la exhortación moral cristiana se identifica con cualquier propuesta ideológica o con un determinado proyecto sociopolítico. La esperanza escatológica no menosprecia las esperanzas intermedias, pero tampoco puede identificarse totalmente con ellas. Si así fuera, perdería la oportunidad y hasta el derecho de ofrecer un plus de salvación y de intervenir proféticamente en la marcha de la historia.

La apelación escatológica no devalúa las realidades del presente, sino que les confiere su verdadera valía. Al relativizarlas, las desnuminiza, las desdemoniza. La esperanza cristiana nos libera de los ídolos de cada época que, como los antiguos, tienen oídos y no oyen, manos y no acarician, corazón pero no aman (cf. Sal 115,6).

Pero, por otra parte, las críticas que los cristianos dirigen al antireino de Dios tampoco nacen de la arrogancia o el desdén ante el mundo. Ellos mismos se saben itinerantes y pecadores. También en este sentido, la moral cristiana brota de la esperanza y a ella conduce. La evangelización ha de ser compasiva y esperanzada o no será evangélica. No sonará a buena noticia de esperanza y felicidad. La moral cristiana se abre así al diálogo con el mundo para la búsqueda conjunta de las más humanizadoras utopías [24].

IV. LA UTOPIA DE LA TEOLOGIA MORAL

Terminar este capítulo hablando de la «utopía» no significa apelar en el último instante a una fantasía alienadora que venga a aliviar la tensión evocada en el penúltimo párrafo. Nada sería más opuesto al mismo proceso ético. Entendemos la utopía en un sentido dinámico como la orientación prospectiva que, tendiendo al futuro, intenta marcar caminos nuevos para conseguirlo.

La centralidad de la esperanza, o de la dimensión esperante de la fe, tan importante en las reflexiones y exhortaciones morales apostólicas, no es ajena a este proyecto tensional de la educación ética.

[23] Cf. GALINDO, A., «La Iglesia, una comunidad que mira al futuro con esperanza», en *Para ser libres nos libertó Cristo,* 117-151.

[24] FLECHA, J. R., *Esperanza y moral en el Nuevo Testamento* (León 1975); ID., «La justicia, mediación ética de la esperanza», en *EE,* 64 (1989) 433-464; ID., «Justicia social y esperanza escatológica», en ALVAREZ VERDES, L.-VIDAL, M. (ed.), *La justicia social* (Madrid 1993), 247-266.

Aguardar la manifestación de la definitiva presencia del Mesías o el advenimiento de unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia (2 Pe 3,13) no significa evadirse de esta tierra. La esperanza suscita el esfuerzo por ser hallados en paz, sin mancilla y sin tacha (2 Pe 3,14).

Las metas utópicas de la Teología Moral y de la catequesis moral podrían provisionalmente concretarse en estas tres:

1. *La humanización.* Con motivo de la inauguración de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, afirmaba Juan Pablo II: «La Iglesia tiene el derecho y el deber de proclamar la verdad sobre el hombre que ella recibió de su maestro Jesucristo». Unas palabras que hallarán un eco abundante en la encíclica *Veritatis splendor.*

Los obispos españoles afirman que «el cristiano ha de implicarse en las grandes causas del hombre: sus derechos inalienables, su promoción integral y la humanización creciente de sus condiciones de vida. Sin la eficacia social de la fe y el compromiso temporal del cristiano quedaría truncada la fidelidad de éste a Cristo y a los hombres» [25].

He ahí el primer lugar utópico de toda reflexión moral. Toda moral tiende, en efecto, a presentar un modelo de hombre válido para cada tiempo y cada cultura. Un modelo de hombre que se realiza en la triple relación con las cosas, con los demás hombres, con la Trascendencia. De ese modelo relacional se derivarán unas exigencias éticas.

Pero toda moral tiende, además, a suscitar y orientar un comportamiento del hombre y hacia el hombre concreto.

La moral cristiana ha de presentar, sin temor y sin ambigüedad, el modelo de hombre que se realiza en Jesús el Señor: «El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22). A esa luz ha de examinar tanto su reflexión teórica como las motivaciones que sugiere para la acción y la omisión, para la conversión individual o el cambio de las estructuras.

El mismo documento de los obispos españoles incluye este ideal de humanización en el marco de la oferta de criterios morales:

> «Esta sociedad nuestra, donde tantas fuerzas económicas o políticas están interesadas en conducir la vida de los hombres según sus propios proyectos, reclama de nosotros el testimonio y la oferta, tan clara como respetuosa, de un ideal de vida y de unos criterios morales que ayuden a fundamentar la paz y la justicia. Hemos de acentuar

[25] Exhortación colectiva del Episcopado español sobre *La visita del Papa y la fe de nuestro pueblo* (25.7.1983), 28. Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. L., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre* (Santander 1987), 645-659.

nuestro esfuerzo de servicio al hombre; un servicio en favor de la verdad, del respeto, de la educación, de la dignificación, de la igualdad fundamental de todos dentro de la sociedad, en proporción a sus necesidades y obligaciones» (n.40).

2. *La solidaridad.* Pero el hombre sólo se realiza a sí mismo en el diálogo con los hombres sus hermanos, con los que intenta edificar día a día la ciudad humana.

De ahí que la Teología Moral subraye necesariamente la conversión comunitaria, tanto en el momento de la presencia de los creyentes en las estructuras del mundo cuanto en el momento de sus relaciones intraeclesiales.

La actuación moral trata de incluir al individuo en la comunión con el grupo al que pertenece, con el fin de que no se sienta rechazado por él. Pero esa actuación tiene además otra función comunitaria en la invitación al grupo a una continua superación del nivel ético de las costumbres.

La solidaridad moral, sin embargo, es no sólo sincrónica, sino también diacrónica. Responsables y solidarios de la percepción y actuación de los valores éticos en este momento concreto de la historia, somos deudores de los antepasados que, con mayor o menor coherencia, nos transmitieron sus esquemas de valores. Y somos responsables ante nuestros descendientes, a quienes hemos de pasar, purificados y verificables, esos ideales de humanidad convertidos en modelos concretos de vida.

Es interesante constatar cómo los obispos españoles, en el documento ya mencionado, ponen en guardia tanto contra la condescencia acrítica frente a cualquier estilo de vida como ante la «ruptura absoluta y pregonada del necesario diálogo con los valores culturales contemporáneos, desde actitudes sistemáticas de condena, incompatibles con las exigencias de diálogo con la cultura y con el mundo, proclamadas por el Concilio Vaticano II» (n.17). Ni el entreguismo ni la intolerancia configuran el ideal ético de la solidaridad entre los hombres [26].

3. *El testimonio.* Si los valores morales no son únicamente personales, sino comunitarios, tampoco son estrictamente autónomos, como ya se ha visto. La moral cristiana no se inventa sus propios valores. Trata de descubrirlos en el hombre creado. Y los redescubre clarificados en el hombre redimido por Jesucristo. Si la Teología es un ejercicio de la fe, si la Teología ha de ser siempre una «teología arrodillada» y confesante, la Teología Moral no puede eximirse del deber y el honor de hacer presentes los ideales vividos y

[26] BENNASSAR, B., *Pensar y vivir moralmente* (Santander 1988), esp. 100-109.

anunciados por Jesús de Nazaret y sus seguidores. Pero tampoco puede sentirse eximida del riesgo de elevar su voz profética frente a los antivalores que impiden la manifestación del Reino de Dios [27].

Tanto la moral vivida por los cristianos como la Teología Moral formulada por los estudiosos tienen una parte importante en la misión evangelizadora y testimonial de toda la comunidad eclesial.

Por evocar una vez más aquel documento episcopal, ciertamente programático, recordemos que «traicionaríamos a nuestros hermanos si no fuéramos capaces de decirles la palabra justa, humilde y sincera que les invite a buscar en el Dios verdadero y en su enviado Jesucristo (cf. Jn 17,3) las auténticas raíces y los fundamentos firmes de sus anhelos de plenitud y de sentido» (n.38). El anuncio de una nueva humanidad. La que se encuentra revelada en las Bienaventuranzas evangélicas.

V. CONCLUSION

> «La acción del cristiano —ha escrito el padre Juan Alfaro— no debe ser considerada como una mera expresión o resultado de su fe, ni como complemento de la misma, sino como su auténtico cumplimiento: el hombre no acepta plenamente como hombre (en la totalidad-unidad de su ser corpóreo-espiritual) la palabra de Dios, sino en su acción. La fe no es una decisión puramente interior, sino una decisión plenamente humana» [28].

A lo largo de estas reflexiones hemos ido considerando algunas de las exigencias y de las dificultades de esta aceptación y actuación plenamente humana de la fe. Una fe que mira a esta tierra, no por razones estratégicas, sino por exigencia de su propio dinamismo. Y una fe que, sin embargo, y por eso mismo, no puede renunciar a su horizonte escatológico y a su función profética.

Se repite hoy con frecuencia que ya han muerto las utopías. Tal vez por eso sea llegado el tiempo de recobrar la vocación a la esperanza escatológica. El Concilio Vaticano II nos ayudó a redescubrir «la estructura esperanzada de la fe» [29]. La fe, en efecto, no se resigna a la inmediatez, aunque tampoco la desdeña: anuncia un futuro absoluto que se alza como promesa y crítica, como anuncio y denuncia, como memoria y profecía.

[27] ELLACURÍA, I., «Utopía y profetismo», en *Mysterium Liberationis,* I, 393-442.

[28] ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología* (Salamanca 1985), 102.

[29] KERSTIENS, F., *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens* (Mainz 1969), esp. 147-157: «Die Praxis der Hoffnung». Cf. FLECHA, J. R., «Vocación a la esperanza cristiana», en *StLg* 20 (1979), p.129-206.

De ahí que la esperanza descubra una dimensión agápica, es decir, práxica a la fe cristiana. Desde ahí, la fe en el Crucificado y Resucitado compromete y orienta, prepara el futuro absoluto mientras alienta y somete a discernimiento los futuros relativos e intermedios [30].

Pero la fe, la experiencia de la fe, se convierte a la vez en exigencia de evangelización. Se diría que la fe reivindica su propia praxis. Una praxis que es escucha y discernimiento de los signos de los tiempos, en un ejercicio gratuito de evangelización pasiva —si se permite tal paradoja—, y es transformación del mundo de caótico en cósmico, de adámico en crístico, es decir, en plenamente humano, en un esfuerzo agradecido de evangelización activa.

La evangelización, en efecto, no puede reducirse a la proposición de unos contenidos noéticos, por cierto indispensables. La aceptación del acontecimiento de la salvación conlleva, como cumplimiento, una conversión ética, siempre necesaria en sus motivaciones y orientaciones fundamentales, siempre necesitada de discernimiento en la aproximación a las mediaciones y aplicaciones coyunturales.

Ese es el reto. Y ésa es la oferta de la fe cristiana [31].

[30] MOLTMANN, *El Dios crucificado* (Salamanca 1975); FERNÁNDEZ, B., *Cristo de esperanza* (Salamanca 1988).

[31] En el XXI Simposio de Teología Trinitaria, Bruno FORTE concluía con unas lúcidas palabras: «El acercamiento al pensamiento teológico de la realidad social a la luz del adorable misterio de la Trinidad demuestra el fundamento del rechazo de toda teología política de sabor deductivo, sea la que deriva de una visión teológica una praxis política unívoca, sea la que trata de recavar, sobre todo, un principio de crítica permanente a las instituciones presentes. En realidad, el Misterio escapa a hipotecas cómodas y simplificadoras: el Misterio se deja percibir más bien en una relación dialéctica con la historia de la socialidad humana»: «Trinidad cristiana y realidad social», en SILANES, N. (ed.), *El Dios cristiano y la realidad social* (Salamanca 1987), p.161.

INDICE ONOMASTICO

Por ser fácilmente accesibles, no se ofrecen en esta lista las referencias a los nombres que se encuentran en la bibliografía inicial del volumen. Los nombres aquí recogidos se refieren solamente a las notas a pie de página.